

# Jrénikon



TOME XXV

1952

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

38950

v. 25  
1952

*Imprimatur :*

P. BLAIMONT, vic. gen.  
Namurci, 1<sup>a</sup> martii 1952.

*Cum permissu superiorum.*

## Notes sur le Latin liturgique.<sup>1</sup>

Le latin liturgique est issu de la langue spéciale des chrétiens. C'est dans le cadre propre de cette langue, et à mesure où elle s'est répandue dans les communautés occidentales, qu'il s'est formé au cours des premiers siècles de notre ère et qu'il a reçu son développement. Pour se faire une idée exacte du caractère tout particulier et de la valeur intrinsèque du latin liturgique, il faut à tout prix le considérer dans la trame de l'évolution que le christianisme fit subir à la langue latine. A cette fin, libérons-nous en premier lieu de ce formalisme classicisant qui domine toujours notre enseignement actuel, et dont le préjugé se maintient avec ténacité au sein même du monde ecclésiastique. Ce préjugé qualifie de décadent, d'incorrect même, tout ce qui ne correspond pas aux règles sacrées de la grammaire cicéronienne ou jugée telle.

Sans doute s'agit-il ici d'un héritage très ancien. Ce classicisme en effet s'est introduit dans l'enseignement des grammairiens et des rhéteurs romains, à un moment où le latin parlé tendait à s'écarter de plus en plus de la rigueur d'une littérature considérée comme un modèle. On suivait en cela l'exemple de la Grèce,

1. Texte d'une conférence faite à Chevetogne en été 1951, résumant de manière synthétique beaucoup de travaux et d'études de l'auteur, dont les principaux ont paru dans les revues citées en note ci-après, et spécialement *Vigiliae christianae*, *Revue des Études latines*, *Aevum*, etc. (Pour plus de détails, cf. la liste des travaux de M<sup>lle</sup> Mohrmann dressée par le P. DE GHELLINCK dans la *Rev. d'Hist. ecclés.* 1949, pp. 402 sv.). — Cf. aussi les articles de l'A. sur *La langue de la Règle bénédictine* (*Revue bénédictine* 62 (1952), p. 108-139), sur *L'Exsultent divina mysteria* (*Ephemerides liturgicae* 66 (1952) fasc. 3) sur *Pascha, Passio, Transitus* (*Ibid.*, fasc. 1-2) (N. de la R.).

qui s'était drapée elle aussi dans son Atticisme à un moment de son histoire.

Or, cette exigence qui prétend proscrire de sa forme écrite et littéraire l'évolution normale d'une langue, n'a jamais été le fait du christianisme des premiers siècles. D'autre part, le classicisme subsista tant que dura l'enseignement profane. Il exercerait nécessairement son influence par la voie de l'enseignement dans quelques milieux chrétiens, surtout après la paix constantinienne. Du reste, si le classicisme des écoles devait disparaître un jour, ce ne serait que pour un temps, car bientôt il reprendrait vigueur sous la renaissance carolingienne et plus tard encore dans le moyen âge. Le latin médiéval serait en conséquence marqué de dualisme : d'une part le classicisme des écoles, de l'autre une tradition moins rigoureuse et beaucoup plus libre, celle du latin de l'Église, qui serait entretenue par la lecture de la Bible, des Pères et surtout par la liturgie <sup>1</sup>.

Si le latin médiéval ne fut pas dominé exclusivement par la tradition classique et profane — contrairement à ce qu'a voulu Traube <sup>2</sup> — ce fut en grande partie grâce à cette vitalité du latin chrétien. Il devint une langue traditionnelle et savante, reflétant la vie de l'époque sans toutefois jamais se laisser raidir par les règles anciennes. Sa règle à lui fut son évolution acquise : il demeurera toujours en mouvement. Et ce fut justement en raison de cette liberté et de ce mouvement que ce latin-là a pu servir la pensée scolastique à la fin du moyen âge. Car pour avoir été, des siècles durant, la langue véhiculaire, voire la langue savante, de toute une civilisation en progrès, il put finalement devenir le langage d'une nouvelle pensée abstraite <sup>3</sup>.

Les humanistes, on le sait, ont ici rebroussé chemin. Éblouis par les richesses de la culture antique, ils revinrent au latin classique pur, et ont fait remonter à la surface, sous sa forme la plus rigoureuse, le vieux formalisme de jadis, lui donnant cette

1. Voir *Revue des Études latines*, 29 (1952), p. 465 sv.

2. Ernst Curtius lui aussi met surtout l'accent sur la tradition classique du latin médiéval dans son ouvrage *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berne, 1948.

3. Voir M. HUBERT, *Revue des Études latines*, 27 (1949), pp. 211 sv.

place d'honneur qu'il occupe encore aujourd'hui. Mais, alors que ce classicisme, durant toute l'antiquité, avait été tempéré par le contact d'une langue vivante et souple, les humanistes en firent une chose morte, un langage fixé une fois pour toutes, et définitivement stabilisé.

Qui plus est : l'admiration des humanistes pour la littérature classique, considérée à tous égards comme un modèle absolu, leur a fait oublier que le latin avait été, comme toute langue, un sujet d'évolution, reflet de la vie même. Ils ont donc qualifié de décadence et de décomposition tout abandon de la norme classique, suivant laquelle chaque texte devait être jugé. L'héritage paléo-chrétien dut en subir le contre-coup, et ne trouva pas toujours grâce devant eux : témoin, l'étrange réforme imposée aux hymnes du bréviaire. Et on pourrait trouver des exemples plus récents.

\* \* \*

Une fois réconciliés avec cette idée que le latin a évolué légitimement, sachons que cette évolution lente du latin chrétien des premiers siècles n'a été que la conséquence de la révolution spirituelle opérée par le christianisme lui-même dans le monde. C'est cette révolution-là qui a fait abandonner les normes traditionnelles des écoles, lesquelles considéraient la langue comme un système intangible. Sans doute, au cours du IV<sup>e</sup> siècle, après la paix constantinienne, reviendrait-on à un plus grand respect de la norme traditionnelle, mais tout ce qui avait été créé sous l'inspiration et l'enthousiasme de l'époque précédente fut conservé, et la langue latine continua de vivre et d'évoluer dans une société marquée désormais du christianisme. Dès lors, le système même du latin est en train de changer : d'une langue rigoureusement synthétique il devient une langue de plus en plus analytique, qui donnera naissance un jour à nos langues romanes. Or, nous n'avons pas le droit de qualifier de décomposition ou de décadence des phénomènes ressortissant à une évolution normale et naturelle de la langue, due à des facteurs historiques, ethniques et spirituels.

Qui oserait affirmer que la langue d'un auteur tardif est incor-

recte et déparée par des fautes grossières parce qu'elle reflète le parler d'une époque ? S'il est vrai que jusqu'à la fin de l'antiquité la plupart des auteurs se sont efforcés de demeurer fidèles, jusqu'à un certain point du moins, à la tradition des écoles, chacun d'entre eux, notons-le bien, a laissé pénétrer dans son style certains éléments de la langue courante. C'est ce qui fait que, d'un auteur à l'autre, comme aussi entre tel et tel genre littéraire, il y a de si notables différences : différences de goût ou de degré de culture, attitudes personnelles vis-à-vis de la tradition littéraire devenue de plus en plus artificielle, etc. Bref, les qualités de langue et de style de chacun des auteurs tardifs poseraient autant de problèmes délicats.

\* \* \*

Le message évangélique a été répandu dans le monde, tant oriental qu'occidental, dans la langue grecque, et les traces de cette première langue œcuménique ne se sont jamais effacées du latin de l'Église. Bientôt cependant la langue œcuménique de la chrétienté primitive fut, en Occident du moins, refoulée par le développement du latin. Mais ce latin fut une langue spéciale, éminemment populaire, parsemée d'emprunts grecs et hébraïques et de beaucoup de néologismes. Il fallait tout d'abord formuler en latin les idées nouvelles de la religion chrétienne. De plus, les communautés chrétiennes primitives, comprenant pour une large part des gens simples du prolétariat urbain, très hétérogène et très international, constituaient un milieu somme toute assez révolutionnaire, à mentalité très spéciale. C'est là principalement que la tradition de la langue cultivée fut abandonnée, que le classicisme des écoles fut le plus négligé, et que la prédication populaire mit à son service les ressources d'un nouveau langage. Le latin avait toujours été opposé aux néologismes ; on y camouflait les emprunts le plus possible, et la syntaxe était restée fidèle à une tradition séculaire rigoureuse. Or, dans les milieux chrétiens des deux premiers siècles, on abandonna résolument le respect des vieux usages. Les néologismes abondèrent, les emprunts se multiplièrent et la syntaxe changea de formule : la traditionnelle hypotaxe dut céder la

place à la parataxe. Les traducteurs de la Bible utiliseront ce parler neuf. Cependant, et ceci est très important à noter, ils n'adopteront pas purement et simplement la langue courante des communautés. S'ils ont puisé dans la langue populaire, ils ont surtout pratiqué, comme traducteurs, un littéralisme extrême. Le respect de la parole de Dieu leur inspire de tels scrupules, qu'ils traduisent souvent mot à mot, gardant autant que possible la syntaxe des originaux. Ils respectent tant qu'ils le peuvent l'ordre des textes grecs, et quand ils hésitent pour traduire des termes spéciaux, ils les conservent plutôt tels quels dans leur latin. Les nombreuses transpositions littérales de termes grecs ont ainsi contribué grandement à la formation du style très particulier de la Bible latine. Cette langue biblique s'écarte donc, on le comprend, du parler courant des milieux chrétiens ; plus révolutionnaire encore, elle influera sur lui en raison du prestige même de l'Écriture. D'autre part, le caractère des anciennes versions de la Bible a suscité bien des problèmes : beaucoup de chrétiens cultivés, nourris de la vieille littérature romaine, furent choqués par ces traductions « barbares ». Leurs protestations ne manqueraient pas. Mais à la longue, les versions furent acceptées par les intellectuels eux-mêmes, et ce qui choquait les lettrés tout d'abord, fut considéré à partir des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles comme langue biblique ni plus ni moins, au point que, chose étrange, on finit par y voir un style plein d'onction.

\* \* \*

Les traductions latines de la Bible constituent donc une première phase de la latinisation de l'Église d'Occident. Mais longtemps, l'Église romaine resterait encore fidèle au grec dans sa liturgie, qui ne se latinisa que très lentement. Ce n'est qu'au cours du IV<sup>e</sup> siècle que la liturgie en latin devint un fait accompli. Comment expliquer ce conservatisme ? On a fait observer que la liturgie, de par sa nature, est conservatrice et revêche à toute innovation. C'est exact, mais il faut ici s'expliquer un peu. Dans la communauté déjà latinisée de l'Église romaine, le grec liturgique faisait fonction de langue sacrée, hiératique, de par son caractère de langue étrangère tout d'abord,

et ensuite comme se différenciant de la langue courante et de celle de la prédication populaire.

Nous touchons ici un problème très important, souvent négligé dans les débats sur la langue liturgique. Une langue liturgique ne peut être jugée selon les critères d'une langue courante. Or, le latin était devenu rapidement la « langue courante » des communautés chrétiennes, langue des prédicateurs et langue biblique. Tertullien fut le premier à introduire ce langage neuf dans la littérature. Grâce à ses emprunts innombrables, ses néologismes inspirés par un utilitarisme linguistique visant surtout à la clarté, il était devenu un instrument très maniable de communication entre les fidèles. C'était une langue pleine de vie, une langue « en mouvement ». Marqué par l'enthousiasme des premiers siècles, cet idiome n'a cependant refoulé que lentement et péniblement le grec liturgique, qui avait été la langue des apôtres, celle des premiers martyrs, celle de l'Écriture surtout, et qui était restée avant tout le « langage de la prière ».

La création d'un « langage de prière » est un problème délicat qu'il importe de considérer dans un cadre assez large. Partout où l'homme entre en contact avec les choses divines, et se présente devant Dieu, il quitte le domaine purement humain et profane. En conséquence, son langage lui aussi a tendance à s'écarter des formules courantes. Ce phénomène a déterminé la naissance des langues hiératiques qu'on rencontre chez beaucoup de peuples, et dont on trouve des traces dans de nombreux documents littéraires. C'est cette notion qui est à la base de la « langue des dieux » dont nous parle Homère, des mots balbutiés par la Pythie de Delphes, et nous en retrouvons des traces encore dans la terminologie orphique et pythagoricienne <sup>1</sup>. Les Romains ont connu une vraie langue hiératique. En effet, le peuple de Rome, très conservateur, avait gardé beaucoup de prières et de formules rituelles anciennes, qui étaient consignées dans les *Libri Sacerdotum*. Ces formules, souvent répétées, étaient parfois devenues incompréhensibles, mais en les prononçant, on restait fidèle à la tradition ancestrale <sup>2</sup>.

1. Voir *La Maison-Dieu*, 23 (1950), pp. 5 sv.

2. G. APPEL, *De Romanorum precationibus* dans *Religionsgesch. Vers. und. Vorarb.* 7, 2. Giesen 1909 ; E. NORDEN, *Aus altrömischen Priesterbüchern*, Lund, 1939.

Devenue ainsi intermédiaire entre l'homme et Dieu, la langue s'élèverait spontanément au-dessus de sa première fonction d'intermédiaire entre les hommes, et deviendrait un instrument d'expression religieuse. Elle ne renoncerait pas pour autant à son caractère collectif, car, lorsqu'il s'adresse à Dieu, l'homme ne cesse pas d'être membre d'une communauté humaine, en relation elle-même avec Dieu, *Civitas Dei*. Le problème de la langue sacrée ne fut pas étranger aux chrétiens du IV<sup>e</sup> siècle. Saint Hilaire de Poitiers n'avait-il pas déjà parlé d'une langue hiératique en exigeant pour le contact avec Dieu un langage plein de dignité et d'onction, dégagé des formules courantes ? *Vigilandum ergo et curandum est, ut nihil humile dicamus* (*Tract. in psalm.* 13,1)<sup>1</sup>. L'*Ambrosiaster*, il est vrai, auteur éminemment romain, d'une intelligence pratique et positive, et peu ouvert aux fines nuances de l'âme chrétienne, s'occuperait surtout de l'intelligibilité de la langue de la prière. S'autorisant de ce que saint Paul dit de la glossolalie (1 *Cor.*, 14, 19), il plaide en faveur d'une langue claire, et accentue surtout le caractère simple et ouvert de la liturgie chrétienne, qu'il oppose à la recherche et à l'affectation des mystères antiques (1 *Cor.*, 14, 24-25). Il admet bien qu'une langue étrangère puisse être édifiante dans la liturgie, mais il ne veut pas renoncer au caractère social des prières liturgiques, qui doivent être avant tout moyen de communication et d'édification, et secondairement expression de sentiments religieux.

Or, c'est dans cette voie indiquée par l'*Ambrosiaster* que l'Occident latin s'est engagé. Au cours du IV<sup>e</sup> siècle, toute la liturgie romaine a été latinisée. Cependant, et ceci est extrêmement important, on n'a nullement abandonné cet hiératisme qui donnerait à la langue de la prière cette tonalité spéciale destinée à l'élever au-dessus de la vie de tous les jours.

Au IV<sup>e</sup> siècle, l'idiome des chrétiens était devenu un instrument très souple de pensée, qui, après sa première phase, s'était rapproché de la langue littéraire sans abandonner toutefois son précieux héritage. Ce mélange de culture traditionnelle et de nouvelle manière permit aux fidèles d'abord de se créer une vraie

1. Voir *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 4 (1950), pp. 161 sv.

langue hiératique, répondant à toutes les exigences de leur spiritualité, et qui, arrivée à maturité, pouvait puiser dans ses propres richesses une abondance de formules neuves. Cette évolution très remarquable donne beaucoup à réfléchir. Au cours des I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles, une certaine indifférence règne dans les milieux chrétiens relativement à la langue. Impressionnée par la nouveauté du message évangélique, l'Église se soucie peu, en somme, du phénomène linguistique ; les mystères de la foi doivent être énoncés dans une langue aussi claire que possible. La concentration de la pensée sur le divin message fait exploser les données de la foi en formules riches et spontanées mais révolutionnaires, qui resteront incontestablement les plus expressives. Les premières générations disposèrent de la langue comme d'un instrument docile et n'en cherchèrent pas davantage. Au début du IV<sup>e</sup> siècle, la situation a changé. Dans les communautés et les Églises, la valeur spirituelle de la langue apparaît comme un puissant moyen d'expression. Une vraie langue hiératique se crée alors dans l'Église de Rome ; on y redécouvre la dignité du langage humain et la valeur de son expression soignée et littéraire. De plus — et nous avons affaire ici à une coïncidence qui n'est pas fortuite — en créant une langue liturgique, Rome s'est émancipée de la tradition grecque. Tout en restant fidèle à l'esprit traditionnel de sa prière, la pensée chrétienne de Rome s'est constitué un style liturgique éminemment romain, se rattachant à des traditions romaines très anciennes, sans faire nul tort à l'esprit du christianisme.

\* \* \*

Considérons durant quelques instants cette langue liturgique de Rome aux IV<sup>e</sup>, V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles, et voyons quels sont les traits caractéristiques de son style si riche de vitalité, qui domine encore aujourd'hui dans notre liturgie, malgré les éléments gallicans et autres qui s'y sont introduits.

Dans l'ensemble varié des prières de la messe, le canon romain, tel qu'on le lit dans le gélasien, apparaît comme un noyau d'un caractère stylistique tout à fait à part. Il se distingue des autres éléments, notamment des prières variables dites par les prêtres,

et dont de nombreux spécimens nous sont parvenus par la voie des anciens sacramentaires, surtout par le léonien, typiquement romain.

C'est dans le canon que nous trouvons la forme la plus hiératique et la plus austère du style liturgique de Rome. Il a influé sur tous les textes, quoique, comme nous le verrons tout à l'heure, son style ait été mitigé dans les prières variables, qui furent longtemps objet d'improvisation. On a voulu trouver au canon romain des parallèles, on l'a mis en rapport avec de vieilles formules égyptiennes, on a cherché à définir sa place dans l'évolution de la liturgie eucharistique. De toutes ces recherches, assez peu concordantes dans leurs conclusions, il appert que le style du canon romain est une création absolument autonome de Rome même. Les anciennes expressions ont été moulées pour ainsi dire dans un style qui continue une tradition séculaire, en s'inspirant de la langue hiératique, très austère et infiniment conservatrice, de l'ancien culte national de Rome. Le caractère propre du canon et de son style nous apparaîtra très clairement en comparant le texte du sacramentaire gélasien ancien (éd. Wilson) au vieux texte du canon qu'on retrouve dans le *De Sacramentis* de saint Ambroise. Le texte du gélasien est d'une structure de syntaxe beaucoup plus serrée ; il marque une préférence pour l'élégance du style, pour les constructions de la langue cultivée. Mais ce n'est pas dans sa structure syntaxique qu'il faut chercher ses remaniements essentiels. Une cumulation de termes de valeur à peu près égale y fait son apparition, et c'est ce phénomène qui est à remarquer. Dans le texte ambrosien (je ne crois pas que celui-ci soit d'origine milanaise <sup>1</sup>), on en trouve les premiers symptômes, mais dans le gélasien, elle y est développée d'une manière frappante. Or, ce style est très apparenté à celui de l'ancienne prière nationale de Rome, et il lui emprunte plusieurs traits caractéristiques. La langue du canon, sans doute, est foncièrement chrétienne, voire biblique, mais la recherche de l'ampleur, de la verbosité, de la précision juridique, du parallélisme est singulièrement inspirée de l'an-

1. Voir *Rationabilis-Logikos*, dans *Rev. internat. des Droits de l'Antiquité*, 5 (1950) (Mélanges F. DE VISSCHER), pp. 225 sv.

cienne *gravitas romana*. Les formules grecques ne sont pas simplement traduites, elles ont été sculptées à la romaine. Si le canon du *De Sacramentis* de saint Ambroise a déjà cette frappe, ce n'est que dans le canon dit gélasien que les procédés du style romain ont été appliqués en toute liberté et plénitude, dont est résulté ce style typiquement hiératique de nos prières.

L'abondance solennelle et le parallélisme équilibré de formules comme celles du *Te igitur* : *supplices rogamus et petimus, quam pacificare custodire adunare et regere digneris*, et encore de l'*Unde et memores* : *Offerimus praeclarae maiestati tuae de tuis donis ac datis hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, etc...* sont des procédés stylistiques qu'on retrouve dans les plus anciennes prières de Rome. Les réminiscences bibliques elles-mêmes ont été stylisées. La formule *de tuis donis ac datis* est inspirée sans doute par I *Par.* 29, 14 : *Tua sunt omnia et quae de manu tua accepimus dedimus tibi*, selon la Vulgate (LXX : ὅτι σὰ τὰ πάντα, καὶ ἐκ τῶν σῶν δεδώκαμέν σοι) mais sa transposition dans le canon est faite suivant un style foncièrement romain. Il en est de même pour le *panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae*, tournure d'un parallélisme parfait, mais qui n'est que la transposition de la phrase du ps. 115, 13 : *calicem salutaris accipiam*. De même, les expressions du ps. 30, 17 : *illustria faciem tuam*, et du ps. 72, 2 : *illuminet vultum tuum*, sont à la base de la tournure *supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris*, avec cette différence que l'abondance solennelle des deux adjectifs est une création du rédacteur romain, puisqu'elle manque également au texte des *Const. Apost.*, 8, 12, 39 : καὶ ἀξιοῦμέν σε ὅπως εὐμενῶς ἐπιβλέψῃς <sup>1</sup>.

\* \* \*

Le latin de l'Église est marqué d'un rigorisme très prononcé vis-à-vis des vocables du culte païen. On a exclu très sévèrement du vocabulaire chrétien tout ce qui était, dans ses expressions ou tournures, chargé d'un sens culturel dérivé du paganisme.

1. A. BAUMSTARK, *Antik-römischer Gebetstil im Messkanon*, dans *Miscellanea Mohlberg I* (Città del V., 1948), pp. 300 sv. ; Chr. MOHRMAN, *Vigiliae christianae*, 4 (1950), pp. 1 sv.

Un mot comme *ara* désignait l'autel païen ; jamais on ne l'emploie pour désigner l'autel chrétien. Pour désigner la prière, les premières générations de fidèles ont cherché un mot spécial, *oratio*, dérivé de *orare*, terme ancien, peu usuel dans la langue profane du I<sup>er</sup> siècle de notre ère<sup>1</sup>. La charité chrétienne serait autre chose que l'*amor* des païens : *caritas* ou *dilectio*<sup>2</sup>. Le lieu de la prière des chrétiens ne serait plus *templum*, mais *ecclesia*, *dominicum*, *basilica* (désignait un édifice profane qui ne servait pas au culte païen). Pour le mot *μυστήριον*, on a trouvé tout d'abord l'équivalent *sacramentum* ; ce n'est que plus tard qu'on s'est décidé à introduire le mot grec pur et simple, *mysterium*, qui existait en latin depuis longtemps, mais qui avait le désavantage d'évoquer les mystères païens. On pourrait citer beaucoup d'autres exemples. Le plus ancien latin des chrétiens avait une phobie des termes du culte païen surtout de ceux qui évoquaient les cultes orientaux.

Comment expliquer alors l'adoption par les chrétiens de la stylistique des vieilles formules religieuses de la Rome païenne ? Plusieurs faits sont à noter ici. Premièrement, il ne s'agit que d'*éléments stylistiques de la vieille prière romaine*, et nullement de celle des religions orientales. Or, si cette prière romaine était encore vivante, car elle avait été ressuscitée par l'empereur Auguste en vue d'une renaissance de l'esprit patriotique poursuivie par le fondateur de l'Empire, elle appartenait plutôt à l'apparat de l'Empire qu'à l'expression de sentiments profondément religieux. Ces sentiments étaient alimentés par les cultes orientaux ou par certains systèmes philosophiques. Les anciens rites de la religion romaine n'étaient là que pour flatter le sentiment national, toujours de plus en plus menacé par les perspectives d'invasions. Quand, en l'an 204, sous Septime Sévère, les *Ludi saeculares* furent célébrés avec les formules de la vieille religion romaine, ce n'était plus pour satisfaire à la religion du peuple, mais pour flatter l'orgueil de la nation. Sans doute,

1. Voir F. HEERDEGEN, *Untersuchungen zur lat. Semasiologie* III, Erlangen, 1888 ; P. GEYER, *ALL*, 9, 1896, p. 586 ; E. LÖFSTEDT, *Philol. Komm. z. Peregrinatio Aetheriae*, Uppsala, 1911, p. 39.

2. Voir H. PÉTRÉ, *Caritas, Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne* (Spic. sacr. lov. 22 ; Louvain, 1948).

ces Romains tardifs pouvaient-ils s'émerveiller encore de la dignité du style des formules et des cérémonies, de la solennité des chants et des prières, qui rappelaient à des citoyens d'un empire déjà menacé les grandeurs de jadis. Même chez les chrétiens des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, on remarque des sentiments de tendresse pour cette patrie et cette civilisation que la ruine atteindrait bientôt. Peut-être est-ce cette disposition d'esprit qui a inspiré le retour assez inattendu à une tradition très ancienne, devenue le symbole de la dignité. Les chrétiens se seraient tournés vers le vieil hiératisme du génie de Rome, leur patrie, quand ils eurent mêmes senti le besoin d'un hiératisme dans leur prière, lorsque le grec liturgique fut abandonné. Mais, nous l'avons noté déjà et il faut le redire : il n'y a rien ici d'un humanisme passif et docile ; il s'agit d'une création nouvelle qui puise abondamment ses formules dans toute la richesse de l'idiome chrétien et de la langue de la Bible tout en se rattachant à une tradition nationale très ancienne.

\* \* \*

Autour du noyau très austère du canon romain, vinrent se grouper des prières très variables, toujours composées cependant d'après un procédé fixe, sur des thèmes généralement identiques et pour la plupart communs à l'Orient et à l'Occident.

On sait qu'en Occident l'officiant a longtemps pratiqué l'improvisation dans la prière. Plus tard est venue la composition écrite, avec possibilité de rédactions toujours renouvelées. C'est ce procédé qui a donné lieu à ces prières variables. Mais ces variations se faisaient suivant un mode traditionnel, avec des tournures fixes, et un rythme-type de la phrase, qui a donné naissance au style de nos prières. Or ce procédé, l'antiquité classique l'avait pratiqué dans un tout autre domaine. On trouve en effet dans l'ancienne épopée grecque, fruit elle aussi d'une tradition séculaire de création spontanée, un procédé stylistique en analogie presque complète avec notre littérature liturgique. Un examen spécial de la langue d'Homère m'avait révélé il y a plus de vingt ans, le phénomène que je signale ici, et plus j'avance dans l'étude de la langue liturgique de notre Église,

plus je suis frappée de la similitude des deux procédés. Dans l'épopée aussi bien que dans la liturgie, il s'agit bien d'une langue stylisée, qui n'a jamais été parlée telle quelle, et qui s'éloigne volontairement de la langue courante. C'est bien là un style hiératique, formé au cours d'une longue tradition d'improvisation, puisée dans l'idiome du temps et dans les trésors du passé. Le vocabulaire de ce langage est extrêmement riche. Il constitue une espèce de musée d'éléments provenant d'époques diverses. D'autre part, des tournures fixes y reviennent toujours, stéréotypées, déterminées une fois pour toutes en vue d'une situation définie. Certains termes du vocabulaire courant en sont radicalement exclus comme banals ou trop techniques, d'autres en revanche, qu'on n'emploie guère en dehors de la prière, y reviennent toujours. En voici quelques exemples <sup>1</sup>.

Prenons tout d'abord les mots désignant la notion même de prière. Le mot *prex*, *preces*, que les premières générations chrétiennes n'ont employé que rarement parce qu'usité par les cultes païens, est devenu plus tard un terme liturgique privilégié. *Preces* était en effet beaucoup plus solennel que *oratio*, mot devenu banal par l'usage courant. A côté de ces deux mots, on emploiera aussi *votum* (dans un sens large), *precatio*, *deprecatio* (non seulement dans le sens d'intercession), *supplicatio*. Plus nombreux encore sont les verbes : à côté du terme technique *orare*, et les anciens vocables en honneur dans la langue populaire tels que *petere* et *rogare*, on emploie aussi *exorare*, *expetere*, *precari*, *deprecari*, *postulare*, *poscere*.

Autre exemple encore : la béatitude céleste n'est plus désignée dans le léonien par l'ancienne expression chrétienne *refrigerium* ; on la remplace par *beatitudo*, terme qui, grâce à saint Augustin surtout, était revêtu de toute la riche conception eschatologique du christianisme mais qui avait aussi quelque relation avec la terminologie de la philosophie stoïcienne. *Felicitas* serait plus rarement employé.

Le terme technique *episcopus* fera place non seulement à *sacerdos*, qui était très usuel chez les chrétiens des premiers

1. Je me fonde ici, pour le latin liturgique le plus ancien, sur la *Concordance verbale du Sacramentaire léonien* de D. BRUYLANTS (*ALMA*, t. 18 et 19). Je me permets de renvoyer à cette concordance pour le léonien.

siècles, mais aussi à *pontifex* et à *antistes*, toutes deux expressions très romaines et très officielles. De même, les prêtres sont souvent appelés *praesules* (dans le léonien, on ne trouve *presbyter* qu'une seule fois ; c'était là, comme *episcopus*, un terme trop technique pour la prière). Quant à *praesul*, vocable très ancien du culte profane, il avait pris dans la langue commune le sens plus large de « président » ; il est très probable que c'est dans ce sens-là que l'avait adopté la liturgie. L'ensemble des fidèles est normalement appelé *plebs* ou *populus* ; mais alors que, dans la langue courante, on employait généralement ces mots au pluriel — le pluriel de la langue vulgaire — le latin liturgique du léonien ne connaît que *plebs* tout court, au singulier, et ce terme est extrêmement fréquent. Quant à *populus*, il est généralement lui aussi employé au singulier, quoiqu'il apparaisse au pluriel en quelques rares cas.

Des mots empruntés à la langue juridique supplanteront aussi les termes les plus usuels de la langue courante, dont ils mitigeaient souvent le réalisme par leur caractère solennel. Ainsi, rémission des péchés se dira *abolitio*, terme juridique, et le verbe *relaxare* remplacera souvent l'expression technique *dimittere* et *remittere*. *Iustitia*, qui se rencontre dans l'Écriture, est parfois remplacé par le terme plus relevé *aequitas* (terme scripturaire lui aussi), et la *via* ou *semita iustitiae* devient, avec une tournure poétique, *trames aequitatis* (*trames*, un terme poétique, est fréquemment employé dans le léonien). Le vocabulaire concernant le péché est lui aussi très varié : *crimen*, *delictum*, *peccatum* sont des expressions de la langue courante ; *iniquitas* est éminemment biblique, tout en ayant aussi une saveur juridique.

\* \* \*

Dans le style hiératique, toute rudesse pourrait être facilement considérée comme une dissonance, et on l'exclura. Il est très intéressant de noter que dans le léonien, l'opposition ancienne entre *spiritalis* et *carnalis* n'apparaît plus. Ces deux expressions sont cependant un des néologismes les plus caractéristiques de l'idiome chrétien primitif. On n'avait rien sans doute contre le terme *spiritalis*, mais l'autre, *carnalis*, est remplacé

par *corporalis* (terme philosophique) ou *corporeus*. Des expressions très populaires seraient également exclues : les païens ne s'appelleront jamais *pagani* ; ils seront *infideles* ou *gentes* (*gentilitas*). L'ancien terme *alienus* est un peu un euphémisme ; on le rencontre cependant.

Autre écart de l'idiome courant : *sacer sermo* remplace parfois *scriptura sacra*, la confession des martyrs devient *testificatio*. Le Sauveur, le *Salvator* ou *Redemptor* de l'Écriture et de la langue courante, devient parfois le *Reparator*, et la rédemption est appelée *Reparatio*. Le mot *conservator* qui évoque des conceptions païennes ne se trouve pas, tandis qu'on rencontre *conservare* dans les prières liturgiques<sup>1</sup>.

Il est conforme au caractère d'une langue hiératique de se servir d'expressions relevant du langage de la poésie. Plusieurs de ces mots qu'on trouve dans le léonien, comme *pelagus*, *thalamus*, viennent toutefois de l'Écriture. Ici encore la langue liturgique fait preuve de nuances délicates. Le mot poétique *cruor*, par exemple, se rencontre plusieurs fois dans le léonien. Une fois il est appliqué au sang des victimes païennes, deux fois au sang des martyrs. Jamais cependant il ne se rapporte dans le léonien au sang précieux du Christ, qui est toujours appelé *sanguis* ; c'eût été se rapprocher trop de la poésie profane que d'employer l'autre terme. En d'autres cas, des expressions comme *proles*, *gurgis*, *penetralis*, *puellaris*, toutes poétiques, sont marquées d'élévation et d'onction.

C'est dans les formulaires et autres tournures usuelles que nous saisissons le mieux le style de la prière, toujours variée, quoique toujours conçue comme par un mécanisme instinctif suivant le même procédé. Nous connaissons tous ces formules : *Quaesumus Domine*, *Domine quaesumus*, *quaesumus Domine Deus noster*, *praesta quaesumus ut*, *quaesumus omnipotens Deus*, etc. *Quaesumus* est un terme emprunté à l'ancienne religion romaine. Autre formule très fréquente : *da quaesumus*. Le verbe *dare* est rarement employé à propos d'une action même de Dieu en dehors de cette formule traditionnelle. On choisira d'ordinaire

1. Voir *Vigiliae christianae*, 4 (1950), pp. 20 sv.

une expression plus solennelle, de préférence *praestare* (qu'on retrouve très fréquemment même en dehors du *praesta quae-sumus*), ou, quoique plus rarement — parce que terme plus « courant » — *praeberere*. Toutes les actions divines sont formulées d'ailleurs d'une manière pleine de révérence. La protection divine s'exprimera par le verbe *tueri* ; le regard de Dieu : *propitius intueri* (également emprunté à l'ancienne langue cultuelle) ; pour les dons de Dieu, on se servira du verbe *largiri*. Des périphrases employées avec *dignari* et *dignanter* accentueront encore ce témoignage de respect.

\* \* \*

Toute langue de formulaire verse infailliblement dans la banalité. Certains « verbes à tout faire » ont pénétré aussi dans la liturgie, notamment pour désigner les actes du culte : *deferre*, *exhibere*, *exsequi*, et surtout *gerere*, qui peuvent s'allier avec n'importe quel substantif : *munera exhibere*, *devotionem exhibere*, *gratiarum actionem exhibere*, *mysteria exsequi*, *sollemnia gerere*, *ministerium gerere*, *sacra gerere*,  *festa gerere*, autant d'expressions qui, tout en comportant une certaine grandeur, n'en sont pas moins très banales. En général, on peut dire que les actions humaines sont traitées dans cette langue avec une certaine négligence.

Ces prières variables, issues de l'ancien usage d'improvisation, comparées avec le texte du canon romain, manifestent des différences considérables. Ce n'est plus ici l'austérité du canon. Mitigé par un élément oratoire qui apparaît également dans la syntaxe et dans le rythme, ce langage nous mène très loin de l'ancienne tradition populaire des chrétiens des premiers siècles. Aux éléments essentiels du langage courant sont venus s'ajouter d'autres, empruntés tantôt à l'Écriture, tantôt à la langue de l'ancienne prière nationale, et qui tous, grâce à une certaine tradition oratoire, ont créé ce style élevé, qui garde la distance entre la vie profane et le mystère religieux, évoquant le sentiment du sacré et plaçant l'homme au-dessus des choses humaines en présence « de la divinité et de ses anges », suivant une formule de la Règle bénédictine.

Le latin liturgique est donc un phénomène linguistique absolument autonome, qu'il faut considérer dans le cadre du latin des chrétiens dont il est une évolution due aux nombreux facteurs qui ont été énumérés dans cette étude. Pour les chrétiens des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, il constituait une langue s'écartant notablement du parler ordinaire, et faisant figure de langue hiératique<sup>1</sup>. Les traducteurs modernes de nos prières s'efforcent d'établir un texte clair, moderne, facile à comprendre, et ils font sans doute en cela œuvre très utile. Mais on se tromperait en croyant donner ainsi à notre peuple l'équivalent adéquat de ce que veut être le « latin liturgique ».

Nous croyons que cette remarque est importante en une époque comme la nôtre où, non sans raison du reste, le désir d'une liturgie en langues nationales se manifeste de plus en plus. Il faut y regarder à deux fois selon nous, avant de passer aux essais de solution. Si on avait une idée plus claire de la valeur spirituelle du latin liturgique comme « langue hiératique », peut-être serait-on moins prompt à se détacher d'un élément de la vie de l'Église consacré par une tradition de quinze siècles.

Christine MOHRMANN.

---

<sup>1</sup> Voir aussi : *A propos des collectes du psautier*, dans *Vigiliae Christianae* 6 (1952), pp. 1 et sv.

# L'Anthropologie réformée.<sup>1</sup>

---

« C'est le propre des esprits pieux de ne rien s'attribuer, mais de tout rapporter à la grâce de Dieu. C'est pourquoi l'on peut attribuer à la grâce de Dieu un très grand nombre de choses, jamais on ne s'écartera de la piété, même si, attribuant beaucoup à la grâce de Dieu, on soustrait quelque chose à la puissance de la nature ou au libre arbitre. Mais lorsqu'on ôte quelque chose à la grâce, et que l'on attribue à la nature ce qui appartient à la grâce, alors il peut y avoir un danger »<sup>2</sup>. Ce texte de saint Bonaventure pourrait avoir été écrit par Calvin. On ne pourrait trouver meilleur résumé de la tendance réformée en théologie et en anthropologie. Dès l'origine, nous voyons la pensée réformée dominée par le souci constant de tout attribuer à la grâce de Dieu, et de ne laisser à la nature et au libre arbitre que le minimum, par crainte de ce danger d'impiété que signale saint Bonaventure. Si le texte de l'Épître aux Romains (1,7) peut être considéré comme la parole de Dieu qui a suscité la réforme luthérienne, il faut chercher dans l'Épître aux Éphésiens (2,8 à 10), le leitmotiv de toute la réforme calviniste : « C'est par la grâce... cela ne vient pas de vous, c'est le don de Dieu... afin que personne ne se glorifie ; car nous sommes son ouvrage, ayant été créés en Jésus-Christ, pour les bonnes œuvres que Dieu a préparées d'avance

1. Fréquemment au cours d'échanges de vue entre théologiens catholiques, orthodoxes et protestants, la question de l'anthropologie a été soulevée comme étant le fondement dernier de la plupart des divergences doctrinales. C'est pour éclairer ce point de vue très important que nous publions ici cette étude du Pasteur Max Thurian, de Taizé-Cluny. On y remarquera la correction apportée par les théologiens réformés d'aujourd'hui à la doctrine calvinienne de la double prédestination (p. 27 et 44) ainsi que quelques précisions intéressantes relatives à la notion de « corruption radicale » (p. 31 et sv.). Quant à la question du libre arbitre, on voudra bien noter que la notion de « serf arbitre » dont le terme est inconnu dans la théologie catholique, apparaît ici comme signifiant l'impuissance radicale de l'homme à répondre à l'appel de Dieu concernant le salut. (N. de la R.).

2. II Sent. 26, 2 Concl. t. II, p. 635. (Cfr. E. GILSON, *La Philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1924, pp. 45-46 et n. 2).

afin que nous les pratiquions ». Nous avons là tous les thèmes majeurs de l'œuvre de Calvin, tous les lieux théologiques capitaux de la pensée réformée : la grâce, la corruption radicale, la miséricorde gratuite, l'humiliation totale, la prédestination. C'est tout cela que l'on résume ordinairement dans la fameuse exclamation réformée : *Soli Deo gloria* !

Cet absolu de la grâce et de la gloire de Dieu est tout à fait dominant dans la théologie calviniste, et l'homme n'y est considéré que pour autant qu'il est l'objet de la grâce de Dieu (« le champ que Dieu cultive » I *Cor.*, 3,9) et le miroir où se reflète sa gloire (« l'image de Dieu » *Gen.*, 1, 27).

Les deux premiers chapitres de l'*Institution chrétienne* (« De la connaissance de Dieu » et « De la connaissance de l'homme ») ne sont pas vraiment deux chapitres distincts, mais plutôt un seul où la grâce et la gloire de Dieu sont envisagées sous deux angles différents : en elles-mêmes d'abord, puis dans le reflet qu'elles produisent en l'homme. Théologie et anthropologie ne sont donc pas deux branches distinctes chez Calvin et dans la pensée réformée, mais étroitement unies et souvent mêlées, de même que bien souvent, dans nos facultés, on ne trouve pas une chaire de dogmatique et une chaire de morale, mais l'une et l'autre disciplines indissolublement liées.

Il ne faut donc pas s'étonner du peu d'intérêt philosophique, psychologique ou éthique de Calvin et des théologiens réformés orthodoxes en général. Leur préoccupation est principalement théologique : l'homme pour eux ne se dessine que sur le fond de la grâce de Dieu et sous le rayonnement de sa gloire, soit que, noirci par le péché, il en retienne la lumière captive de son injustice, soit qu'au contraire, purifié par sa foi, il en renvoie les rayons à son tour, et redevienne ainsi miroir de Dieu.

## I. LA NATURE ORIGINELLE

« Divisons ainsi la connaissance que l'homme doit avoir en soi-même, écrit Calvin. C'est qu'en premier lieu il considère *à quelle fin il a été créé, et doué des grâces singulières* que Dieu lui a faites. Par laquelle cogitation il soit incité à *méditer la vie future*, et désirer de *servir à Dieu*. En après qu'il estime *ses richesses*, ou

*plutôt son indigence.* Laquelle comme il soit abattu, en *extrême confusion*, comme s'il était rédigé à néant » <sup>1</sup>.

Calvin, dans toute son œuvre, ne cesse pas d'admirer la grandeur et la perfection de la créature humaine. Pour lui Adam « a été créé à l'image et semblance de Dieu ; en quoi il est montré qu'il a été fait participant de la sagesse divine, justice, vertu, sainteté et vérité » <sup>2</sup>. L'homme n'est pas seulement image de Dieu en ce qu'il a « seigneurie et prééminence ... sur les bêtes » <sup>3</sup>. Il n'est pas seulement semblable à Dieu parce que roi de la création. Il y a vraiment une « conformité » de notre esprit avec celui du Seigneur, il y a une véritable analogie entre la pensée de Dieu et celle d'Adam. Et cette analogie qui fait l'homme *imago Dei* nous la réalisons en Jésus-Christ, Dieu fait homme. L'incarnation nous révèle ce mystère de notre ressemblance avec le Créateur. En Christ, nous comprenons le sens de tous les anthropomorphismes de l'Ancien Testament. En Christ, les métaphores bibliques se révèlent comme des réalités, dans le nouvel Adam nous retrouvons notre ressemblance avec Dieu. « L'homme est, comme le répète Saint Paul, l'image et la gloire de Dieu » (I *Cor.*, II, 7). Perfection de l'homme en Adam. Mais cette perfection n'est point un acquis statique ; elle est selon l'expression de Calvin, une participation à la perfection divine, une communication de cette perfection, « sagesse, justice, vertu, sainteté et vérité » <sup>4</sup>. Elle n'est donc pas la propriété d'Adam, elle lui est sans cesse communiquée. Elle n'est pas un stade définitif de sa nature, elle peut évoluer. Cette perfection est donc essentiellement une harmonie parfaite avec le Créateur ; une réalisation parfaite de sa pensée et de sa volonté *hic et nunc*, au moment de la création de l'homme, malgré l'infériorité de sa nature, physique, psychologique et spirituelle, par rapport à un stade postérieur de son évolution. Adam est donc parfait parce qu'accomplissant le plan créateur de Dieu, comme image en partie réalisée et en partie virtuelle de la gloire divine. Adam participe à cette perfection de Dieu, et cette participation suppose un renouvellement constant (elle n'est point acquise) et produit une évolution progressive (elle n'est point statique).

1. *Institution chrétienne*. Éd. Belles-Lettres, t. I, p. 84.

2. *Ibid.*, p. 85. — 3. *Ibid.*, p. 85. — 4. *Ibid.*, p. 85.

L'homme donc, pour rester à l'image divine et refléter toujours à nouveau sa gloire, doit être maintenu dans une perpétuelle dépendance de Dieu. Le mythe de la Genèse nous révèle cette dépendance particulière de l'homme à Dieu. Les diverses étapes de la création semblent se dérouler successivement dans un ordre logique préétabli, que Dieu ferait simplement respecter par sa Parole : « Que la lumière soit... Qu'il y ait une étendue entre les eaux... Que les eaux qui sont au-dessous des cieux se rassemblent... Que la terre *produise* des végétaux... Qu'il y ait des luminaires... Que les eaux *produisent en abondance des êtres vivants*... Que la terre *produise des êtres vivants* selon leur espèce... » (*Gen.*, 1, 3-25). La terre et les eaux produisent les végétaux et les êtres vivants selon la pensée de Dieu et au moment où sa Parole l'ordonne. C'est tout un plan qui se déroule selon son évolution logique.

Arrive la fin, le moment décisif, et le mythe change de ton, il fait intervenir directement le Créateur par une décision explicite : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance » (*Gen.*, 1, 26). Puis, selon le récit jahviste, Dieu met la main à la pâte, c'est le cas de le dire : « Jahvé Eloïm forma l'homme de la poussière de la terre » (*Gen.* 2, 7). Bien plus, tandis que les autres âmes ou êtres vivants (les « nephesh chaïah ») ont été produits par les eaux et la terre, selon une génération qui paraît presque automatique, bien que conçue et ordonnée par Dieu, quand il en vient à l'homme, le Créateur « fait pénétrer dans ses narines un souffle de vie, et l'homme devient « nephesh chaïah », âme ou être vivant » (*Gen.* 2, 7). L'homme est donc de l'espèce des animaux, des êtres vivants, des âmes vivantes, des « nephesh chaïah », cependant il a une place toute spéciale dans cette espèce, il n'a pas reçu la vie physiquement comme l'animal, mais par une intervention surnaturelle et personnelle, Dieu lui a communiqué son souffle, sa vie, son esprit, le constituant ainsi à son image de manière toute spéciale. Toute la création, et les êtres vivants aussi, dépendent de Dieu comme par en bas, rattachés qu'ils sont à la pensée éternelle du Créateur par toute la chaîne de leur évolution. L'homme, lui, dépend directement de Dieu ; il est comme suspendu à son Créateur, sa relation avec lui est immédiate. Certes il appartient comme être physique à

cette chaîne de la création, qui, à travers toute son évolution, remonte à la pensée de Dieu, et par là, il est soumis au Créateur à travers l'enchaînement des lois naturelles. C'est vraisemblablement là le sens spirituel à donner à cette création de l'homme par Dieu au moyen de la poussière de la terre. Mais grâce à ce souffle de vie que Dieu a fait pénétrer dans ses narines par un acte personnel et direct, il échappe à tout le conditionnement physique nécessaire de la nature, il est à l'image de Dieu, il est esprit, il est libre, dans la mesure où il réalise sa perfection : l'harmonie de sa pensée et de sa volonté avec celles du Créateur.

Ainsi, lorsque saint Paul dans la première épître aux Corinthiens (15,45) reprend le texte de la Genèse : « Le premier homme Adam, a été fait âme vivante », il souligne, apparemment, ce caractère de dépendance d'Adam au Créateur. Il est corps animal et âme vivante, il vit selon les lois physiques et dans la dépendance du Créateur. Au contraire le dernier Adam, le Christ, qui n'est point « tiré de la terre », mais « venu du ciel » est « esprit vivifiant », il possède la perfection et la liberté ; Adam lui, y *participe* seulement.

Perfection originelle, qui est harmonie avec la pensée et la volonté du Créateur, participation à cette pensée et à cette volonté. Il est donc certainement abusif d'identifier la pensée de Calvin à celle de Baïus ou de Jansénius, concernant la perfection originelle d'Adam, comme semble le faire le P. de Lubac dans son ouvrage *Surnaturel* : « Jansénius, écrit-il, commence par repousser avec énergie l'opinion de Luther et de Calvin, selon qui la justice originelle était naturelle au premier homme comme la santé l'est à l'animal ou le froid à l'eau. « Monsieur d'Ypres, notera le grand Arnaud dans sa seconde Apologie, n'a jamais fait ce tort à la grâce, que de croire que sans elle ni les anges, ni le premier homme avant le péché aient pu rien faire de bon. Plus que Baïus... il précise qu'on doit l'entendre d'une véritable grâce ... Mais dès qu'il cherche à décrire cette grâce, ... il finit par le rejoindre »<sup>1</sup>. Certainement, l'optimisme supra-lapsaire de Calvin est grand, mais la perfection originelle n'est point pour lui naturelle à l'homme ; elle est une participation à

1. *Surnaturel*. Paris, 1946, p. 43.

la perfection divine. Toute la difficulté de la discussion doit provenir des sens différents que nous donnons au terme de grâce. Pour nous, la grâce est essentiellement *attitude aimante et favorable* de Dieu envers l'homme, et il est évident que cette grâce-là est aussi nécessaire à Adam qu'à nous-mêmes. Pour le catholicisme, peut-être, la grâce est plus considérée comme un don surnaturel, surajouté à la nature pour la parfaire. Et alors, nous ne comprenons pas pourquoi l'Adam parfait a besoin de ces dons, s'il est parfait. Pour reprendre la comparaison déjà employée, Adam est un miroir parfait de la grâce et de la gloire de Dieu. En lui-même il n'est rien qu'un parfait instrument créé par Dieu. Comme instrument, il est parfait, parce que selon la volonté de Dieu. Mais qu'est-ce qu'un instrument même parfait sans l'ouvrier qui l'emploie, et son intelligence créatrice ? Qu'est-ce qu'un miroir, même sans défaut, si rien ne s'y reflète ? Qu'est-ce que l'homme, s'il n'est point image de Dieu ? « (L'homme) adhérerait à Dieu, écrit Calvin, par la *participation* de tous biens pour vivre perpétuellement, s'il eût persévéré en l'intégrité qu'il avait reçue. Mais il n'y est point demeuré longtemps. Car il s'est rendu soudain par son ingratitude, indigne de tous les bénéfices que Dieu lui avait donnés. Ainsi *a été effacée l'image céleste qu'il portait* ; d'autant qu'étant aliéné de Dieu par le péché, semblablement il a été étrangé de la *communion* de tous biens lesquels ne se peuvent avoir qu'en celui-ci » <sup>1</sup>.

La perfection d'Adam, qui lui vient de ce qu'il est la fidèle image de Dieu, le constitue roi de la création : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance ; et qu'il règne... » (*Gen.*, I, 26). Et cette royauté consiste en trois fonctions, selon la Genèse : cultiver, garder, nommer (*Gen.*, 2, 15-19). L'homme est fait créateur à son plan, c'est-à-dire : tandis que Dieu a tout créé « *ex nihilo* », lui va créer à partir d'un donné : *cultiver et garder* le jardin, la terre, les végétaux, les animaux, leur permettre un développement harmonieux, les utiliser à la gloire de Dieu, les développer selon leur destination ; *nommer* les êtres, c'est-à-dire continuer la création sur le plan intellectuel et esthé-

1. *Loc. cit.*, p. 86.

tique, recréer le monde dans ses systèmes philosophiques et scientifiques dans son œuvre poétique et artistique.

Dans cette perfection primitive, comme d'ailleurs dans son péché, l'homme est *un* pour la pensée réformée. Calvin » confesse bien ce que dit Platon avoir apparence de raison : qu'il y a en l'homme cinq sens, etc... « nous pourrions amener d'autres distinctions, dit-il, comme celles que baille Aristote »<sup>1</sup>. Ainsi, lorsqu'il s'agit de « considérer les facultés de l'homme » et « la division de celles-ci », il se référera volontiers aux philosophes. Mais ce qu'il ne peut admettre chez eux c'est que, par exemple, « ils divisent l'appétit en concupiscence et volonté, appelant volonté quand le désir de l'homme obtempère à raison, concupiscence quand il se déborde en intempérance... » Pour Calvin cette division-là n'est pas réelle : l'homme naturel est tout entier dans le péché. Les philosophes se trompent quand « ils imaginent toujours qu'il y a une raison en l'homme, par laquelle il se peut bien gouverner »<sup>2</sup>.

Calvin discerne donc « deux parties en notre âme : intelligence et volonté. *L'intelligence* est pour *discerner... et juger...* L'office de *la volonté* est d'*élire et suivre...* ou au contraire *rejeter et fuir...* » Cette conception se réfère implicitement à la trichotomie paulinienne qui apparaît par deux fois dans le Nouveau Testament : « ...que tout votre être, l'esprit l'âme et le corps, soit conservé... » (*Τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα* ; *Thess.*, 5,23) ; « ... la parole de Dieu... atteint jusqu'à la division de l'âme et de l'esprit (*ἀχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος* ; *Hebr.*, 4,12). On peut donc discerner en l'homme un être physique, psychologique et spirituel, mais il n'y a pas de différence qualitative entre ses divers aspects de l'être humain. Tout l'homme est dans la perfection originelle, ou dans le péché ou sous la loi, ou sous la grâce. Le dualisme platonicien entre le corps et l'âme est étranger à la pensée réformée. Il n'y a chez l'homme naturel qu'une apparence de dualité ; en réalité, il est tout entier pécheur. Et c'est cette unité de l'être, en harmonie avec Dieu, esclave du péché ou de la loi (basar, σὰρξ) que désigne l'expression biblique de chair. Mais avant de considérer la nature humaine sous l'empire du

1. *Ibid.*, pp. 96-97. — 2. *Ibid.*, p. 98.

péché, puis régénérée par l'Esprit, il faut s'arrêter au problème des conditions qui ont permis le drame de la chute originelle.

## II. LA LIBERTÉ HUMAINE

« La liberté, écrit Berdiaeff, c'est le destin tragique de l'homme et du monde, le destin de Dieu lui-même : elle réside au centre même de l'être comme un mystère originel »<sup>1</sup>. La théologie réformée avec Calvin reconnaît à la liberté ce caractère de mystère originel, mais elle est tout à fait opposée à la considérer comme « le destin tragique de l'homme et du monde », le destin de Dieu lui-même. Rien n'échappe à la pensée et à la volonté de Dieu, même pas la liberté, et cette « liberté méonique », de Berdiaeff, qui précéderait l'être, antérieure à la création, est très étrangère à la pensée réformée<sup>1</sup>.

La liberté, attribut essentiel de Dieu, est conférée à l'homme comme une grâce. Elle est un don de l'amour divin qui ne veut pas être servi par des esclaves, mais adoré par des créatures libres et responsables. Sans liberté il n'y a pas de véritable amour, et Dieu, qui est amour, ne peut vouloir à son image qu'une créature qui soit amour comme lui, donc libre comme lui.

La liberté humaine est donc un don de l'amour de Dieu, nécessaire pour susciter une vraie réponse d'amour de la part d'une créature à l'image de Dieu. Sans liberté, l'homme n'est pas responsable, il ne peut répondre vraiment à l'amour de Dieu par un don d'amour vrai, parce que librement consenti. Nous devons reconnaître ici que Calvin, aboutissant à sa théorie de la double prédestination supra-lapsaire, obscurcit considérablement ce problème de la liberté et fait de l'homme un personnage inerte du drame de la grâce et du péché, de la gloire et de la damnation, que Dieu ferait jouer sur la terre, afin de manifester sa miséricorde et sa justice.

En diminuant ainsi la liberté humaine, Calvin voit dans la créature plus l'image de la gloire de Dieu que celle de sa grâce et de son amour, et par contre-coup, Calvin nous révèle souvent

1. *L'esprit de Dostoïevsky*, p. 99. — (« méonique » = qui appartient au non-être dans le langage de Berdiaeff).

plus un Dieu glorieux, qu'un Dieu d'amour. Sur ce point donc de la liberté, comme d'ailleurs sur celui de la prédestination, nous devons fausser compagnie à Calvin par fidélité à l'Écriture, et c'est ce que font aujourd'hui la grande majorité des théologiens réformés.

Dieu donc a donné la liberté à l'homme, afin qu'il soit vraiment à son image. Cette liberté prend, au cours de l'histoire du salut, diverses formes que nous allons essayer de discerner.

Elle serait d'abord à l'origine une liberté d'indifférence. L'homme vient de sortir de son évolution physique, il a reçu le souffle de Dieu et l'empreinte de son image : il est libre, mais d'une liberté sans conscience. Il ne connaît que Dieu et sa création, il ne connaît pas le contraire de Dieu et de sa création, il vit dans l'inconscience du bien et du mal, dans l'ignorance de Satan.

Comme écrit saint Paul en *Romains*, 7, 8-9 « le péché est mort » pour l'homme à l'origine ; il vit simplement, « car sans la Loi le péché est mort ; autrefois j'étais sans Loi et je vivais ». Mais qu'est-ce que cette vie sans conscience ? Ce n'est pas la vraie liberté. Adam, doué de cette liberté d'indifférence, ferait ce qu'il veut, indifféremment : il peut tuer, ravager la création, en mésuser, il ne connaît pas le bien et le mal, il n'est sollicité par rien, tenté par rien, il ne connaît même pas l'existence d'un mal, d'un contraire de Dieu. Tout ce qu'il pense et fait indifféremment serait pour lui divin, et pourtant le mal existerait, et la limitation de son être créé pourrait l'amener à faire le mal, inconsciemment. Cette liberté d'indifférence n'est pas la vraie liberté, elle est plutôt inconscience et ignorance.

Le Créateur pourrait sauver sa créature des dangers de cette liberté d'indifférence, en le maintenant, sans qu'il s'en rende compte, aux limites de sa volonté souveraine, en dressant de chaque côté de sa route des murs de sécurité. L'homme alors n'aurait qu'une apparence de liberté. C'est au fond le statut du serf arbitre et de la liberté purement psychologique. C'est le statut de Job qui, selon Satan, rend illusoire l'amour qu'il a pour Dieu ; il ne peut faire autrement ; ce n'est pas une vraie liberté ni un véritable amour. « L'Éternel dit à Satan : « As-tu remarqué mon serviteur Job ? Il n'y a pas d'homme comme lui sur la terre. Il est intègre et droit : il craint Dieu et se tient éloigné du mal ».

Satan répondit à l'Éternel : « Est-ce donc pour rien que Job craint Dieu ? N'as-tu pas élevé comme une clôture tout autour de lui, autour de sa maison, et de tout ce qui lui appartient ?... » (*Job*, 1, 8-10).

Le Créateur pourrait encore, pour faire sortir Adam de son inconscience et de son ignorance, de sa liberté d'indifférence dangereuse, lui révéler le bien et le mal, lui faire goûter le péché pour l'amener à la conscience de la réalité tragique du monde et le conduire à une liberté véritable qui procède d'un libre refus du péché et d'une libre acceptation de l'amour divin. Mais là, le danger est trop grand. L'homme n'est point un ange et des anges eux-mêmes sont tombés. Il ne peut connaître le mal sans y tomber et s'y perdre.

C'est alors que survient la Loi : « Tu peux manger les fruits de tous les arbres du jardin. Mais tu ne mangeras pas des fruits de l'arbre de la connaissance du bien et du mal ; car, le jour où tu en mangeras, tu mourras certainement » (*Gen.*, 2, 17). L'homme est donc, mis en face de l'existence du mal ; tout n'est pas Dieu, il y a un contraire de Dieu, Adam doit le savoir pour ne pas tomber dans le péché par inconscience et ignorance, à cause d'une liberté d'indifférence dangereuse qui n'est pas une vraie liberté. Mais ce mal, il ne faut pas qu'il y goûte par peur d'y prendre goût. Il suffit qu'il sache l'existence du mal, pour acquérir la vraie liberté en refusant ce mal et en se donnant en confiance à Dieu. C'est dans ce choix libre que va se manifester sa vraie liberté qui le fait à l'image de Dieu. L'existence du mal se présente à lui sous la forme du commandement de Dieu, positif et négatif : « Tu peux manger... tu ne mangeras pas... » Le mal n'est rien en lui-même, il n'est que le contraire de ce que Dieu veut. Le péché, c'est la désobéissance. La Loi se présente là comme un premier évangile libérateur ; selon la conception de Luther, la Loi est une grâce de Dieu. En effet, elle libère l'homme d'une inconscience, d'une ignorance et d'une liberté dangereuse et elle le conduit à un choix où il va réaliser pleinement sa vocation d'homme dans la vraie liberté et dans l'amour de Dieu. Comme dit saint Paul : « Ainsi, la Loi est sainte et le commandement est saint, juste et bon » (*Rom.*, 7, 12).

Nous appellerons libre arbitre ce second stade de la liberté

qui est créée par l'existence de la Loi. Cette liberté, la seule vraie, puisque c'est celle de Dieu même, consiste dans la conformité de la volonté de l'homme avec celle de son Créateur, et cette conformité est librement consentie par lui. Le commandement de ne pas manger de l'arbre n'est point une entrave à cette liberté, au contraire il la permet comme nous l'avons vu déjà, puisqu'il permet un choix en toute conscience et connaissance. Le commandement n'entrave pas plus la liberté d'Adam que Dieu n'est entravé dans sa liberté par l'existence du mal qu'il ne peut faire sans se renier lui-même. La liberté humaine est vraiment rendue à l'image de la liberté divine, grâce au commandement.

« Mais, écrit saint Paul, quand le commandement est venu, le péché a repris vie, et moi, je suis mort, — de sorte qu'il s'est trouvé que le commandement, qui devait me donner la vie, m'a conduit à la mort » (*Rom.*, 7, 9-10). L'homme donc, rendu libre et vraiment vivant par le commandement de Dieu qui le faisait conscient de l'existence du mal, sans le lui faire goûter dangereusement, Adam séduit par l'orgueil et le désir de devenir dieu, par une connaissance éprouvée de la désobéissance, du mal et du péché, tourne le dos à Dieu et meurt ainsi à toute vie véritable dans la liberté et l'amour. « Ainsi, écrit Calvin, a été effacée l'image céleste qu'il portait... au lieu de sagesse, vertu, sainteté, vérité, justice desquels ornements il était vêtu, ayant la semblance de Dieu, sont survenues horribles pestes, à savoir ignorance, faiblesse, ordure, vanité, injustice ; desquelles non seulement il a été enveloppé en sa personne, mais aussi a empêché toute sa postérité »<sup>1</sup>.

Avec l'image de Dieu qu'il portait, l'homme a perdu le libre arbitre ; il est, depuis la chute originelle, sous l'empire du péché. Il n'a que l'illusion d'être libre ; en réalité il est esclave de ses passions, de ses convoitises, de ses démons. Il est sous la puissance de Satan. Toutefois, Dieu ne l'a point abandonné et en vue de son salut, il limite cette puissance satanique. Dieu qui est amour veut faire concourir toutes choses, même le mal et le péché, au salut de ceux qu'il aime, c'est-à-dire tous les hommes. Aussi

1. *Loc. cit.*, pp. 86-87.

l'homme se trouve-t-il à la fois prisonnier de son péché et prisonnier de Dieu, qui utilise le péché dont il est pleinement coupable en vue de son salut éternel. L'homme se trouve comme pris dans deux cercles concentriques, le cercle de la puissance de Satan, et le cercle de la providence de Dieu, qui limite cette puissance selon son plan rédempteur. Caïn possédé par le péché qui l'a conduit au meurtre de son frère, chassé loin de la face de Dieu, et fugitif sur la terre, reçoit quand même de Dieu un signe « afin que quiconque le rencontrera ne le tue point » (*Gen.*, 4, 15). Puissance du diable et providence de Dieu. De même Job : « L'Éternel dit à Satan : « Eh bien ! il est en ton pouvoir ; seulement respecte sa vie » (*Job*, 2, 6).

Enfin pour que l'homme perde toute illusion de liberté, prisonnier qu'il est de Satan et dirigé par Dieu, pour qu'il prenne conscience de son péché qui le domine, Dieu lui donne encore la Loi de Moïse, « afin que toute bouche soit fermée, et que le monde entier soit reconnu coupable devant Dieu » (*Rom.*, 3, 19). Au libre arbitre d'Adam succède le serf arbitre du pécheur, esclave du péché et de la Loi. Certes il reste à l'homme une certaine liberté, celle des choses indifférentes, mais toujours dans les limites posées par la puissance du diable et par la Providence de Dieu.

### III. LA CORRUPTION RADICALE

Ainsi la théologie réformée qui professe un grand optimisme à l'égard de la nature humaine supra-lapsaire, révèle avec Calvin un grand pessimisme infra-lapsaire. Toutefois, il convient de tempérer cette affirmation par un texte de l'*Institution chrétienne* qui cherche à situer l'anthropologie réformée dans son véritable équilibre :

Quand l'homme est dénué de tout bien, de cela il prend soudaine occasion de *nonchalance*. Et parce qu'on lui dit que de soi-même il n'a nulle vertu à bien faire, il ne se soucie de s'y appliquer, comme si cela ne lui appartenait de rien. D'autre part, on ne lui peut donner le moins du monde, qu'il ne s'élève en vaine confiance et *témérité*, et aussi qu'on ne dérobe autant à Dieu de son honneur. Pour ne tomber donc en ces inconvénients, nous aurons à tenir cette *modération* ; c'est que l'homme étant enseigné qu'il n'y a nul bien en lui,

et qu'il est environné de *misère et de nécessité*, il entende toutefois comment il doit *aspirer au bien*, duquel il est vide, et à la *liberté*, dont il est privé ; et soit soi-même plus vivement piqué et invité à cela faire, que si on lui faisait à croire qu'il eût la plus grande vertu du monde. Il n'y a celui qui ne voie combien est nécessaire ce second point, à savoir de réveiller l'homme de sa négligence et paresse. Quant au premier (de lui montrer sa pauvreté), plusieurs en font plus grand'doute qu'ils ne devraient. Il n'y a nulle doute qu'il ne faut rien ôter à l'homme du sien c'est-à-dire qu'il ne lui faut moins attribuer que ce qu'il a »<sup>1</sup>.

On ne saurait désirer un équilibre théologique plus remarquable entre l'optimisme pélagien et le pessimisme janséniste, ni intelligence plus grande dans la direction des âmes.

Il faut bien entendre la notion de corruption radicale. Chez Calvin, certaines expressions, certaines images peuvent prêter à confusion. Qu'entend-on vraiment ? « Comme d'une racine pourrie ne procèdent que rameaux pourris, écrit Calvin, lesquels transportent leur pourriture en toutes les branches et feuilles qu'ils produisent, ainsi les enfants d'Adam ont été contaminés en leur père et sont cause de pollution à leurs successeurs »<sup>2</sup>. Et ailleurs encore : « Notre nature n'est seulement vide et destituée de tous biens, mais elle est tellement fertile en toute espèce de mal, qu'elle ne peut être oisive. Ceux qui l'ont appelée concupiscence n'ont point usé d'un mot trop impertinent, moyennant qu'on ajoutât ce qui n'est concédé de plusieurs : c'est que toutes les parties de l'homme, depuis l'entendement jusques à la volonté, depuis l'âme jusques à la chair, sont souillées et du tout remplies de cette concupiscence, ou bien, pour le faire plus court, que l'homme n'est autre chose de soi-même, que corruption »<sup>3</sup>.

Par ce terme de corruption, Calvin et la tradition réformée entendent que l'homme, après la chute originelle et sa séparation d'avec Dieu, est tombé à terre comme un rameau coupé de la branche et qu'il y pourrit lentement. Rien en lui ne reste intact, tout participe à cette corruption et tend vers la mort « depuis l'entendement jusques à la volonté, depuis l'âme jusques à la

1. *Ibid.*, pp. 94-95.

2. *Ibid.*, p. 89.

3. *Ibid.*, pp. 91-92.

chair ». Miroir reflétant fidèlement l'image de Dieu, l'homme a perdu cette gloire et non seulement l'image de Dieu a disparu, mais le miroir s'est brisé, il est tombé, face contre terre, et il ne peut plus donc reproduire que les images des « choses terriennes », et encore à la façon d'un miroir cassé, partiellement et par petits morceaux. Si Calvin pense que l'homme est corrompu dans tout son être, nous allons voir qu'il distingue quand même quelques facultés et quelques aptitudes sur certains plans de la connaissance et de la vie humaine. Aussi, pour ne pas conclure à une contradiction à l'intérieur d'un même chapitre de l'*Institution*, ce qui semble peut conforme à la pensée de Calvin, il nous faut serrer de plus près ce concept de corruption. Pour cela il convient de remonter à l'étymologie : *corruptus*, « coupé de »<sup>1</sup>. C'est vraiment l'image de la branche coupée du tronc qui domine la pensée de Calvin. Probablement la prend-il à saint Paul dans l'épître aux Romains, II, 16-24, où elle s'applique à Israël rejeté : « Les branches ont été retranchées... » Cette branche, coupée à sa base, à sa racine (corruption radicale), et tombée à terre, se trouve complètement privée de la sève nourricière du tronc et elle pourrit. Certes elle conserve sa nature de bois, de feuille et de fruit, elle peut encore être utile à quelque usage : on peut cueillir ses fruits, utiliser ses feuilles, brûler son bois ; mais tout a déjà quelque flétrissure, tout commence à tendre vers la mort, car la branche ne reçoit plus la sève, l'homme ne participe plus à la communion divine : il a été coupé de Dieu à la racine ; corruption radicale. Seule une greffe peut lui faire retrouver la vie, la croissance et le fruit : « car Dieu est assez puissant, pour les greffer de nouveau » (*Rom.*, II, 23). Nous voyons donc mieux maintenant ce que Calvin entend, par corruption radicale : rupture totale d'avec Dieu, mais qui laisse à la nature humaine quelques facultés, lesquelles toutefois tendent peu à peu vers la mort totale. Cette doctrine, Calvin la puise à saint Paul, spécialement en l'épître aux Romains dont nous citons ce passage (3, 9-18) : « Quoi donc ! Avons-nous quelque chose à faire valoir en notre faveur ? Nullement ; car nous avons déjà prouvé que tous, Juifs et Grecs, sont sous l'empire du péché, ainsi qu'il est écrit :

1. Le premier sens de *corrumper* est d'ailleurs : mettre en pièces.

« Il n'y a point de juste, pas même un seul. Il n'y en a pas un seul qui soit intelligent ; il n'y en a pas un qui cherche Dieu. Ils se sont tous égarés, ils se sont pervertis tous ensemble ; il n'y en a point qui fasse le bien, non pas même un seul. Leur gosier est un sépulcre ouvert ; ils se sont servi de leurs langues pour tromper ; il y a un venin d'aspic sous leurs lèvres. Leur bouche est pleine de malédiction et d'amertume. Ils ont les pieds légers pour répandre le sang. La destruction et la ruine sont sur leurs sentiers, et ils n'ont point connu le chemin de la paix. La crainte de Dieu n'est pas devant leurs yeux ». Oui, c'est de là que la doctrine réformée tire sa conviction d'une corruption radicale.

Voyons maintenant ce que Calvin pense de ce rameau tombé à terre et pourrissant qu'est l'homme. Calvin, après avoir été extrêmement pessimiste en ce qui concerne les rapports de l'homme à Dieu, donc tout l'essentiel de la destinée humaine, se montre extrêmement large et ouvert concernant les possibilités humaines et terrestres de ce même homme. Le rameau coupé et tombé, s'il a perdu toute participation à la sève, n'en conserve pas moins en lui-même une part, certes amoindrie et s'amoindrissant toujours plus, mais permettant tout de même une certaine vie. Le miroir tombé à terre et brisé, peut refléter quand même fidèlement, quoique dans une certaine obscurité et sur les bris de la belle surface éclatée, tous les objets du plancher les « choses terriennes ».

« Cette donc sera la distinction, écrit Calvin, que l'intelligence des choses terriennes est autre que des choses célestes. J'appelle choses terriennes lesquelles ne touchent point jusques à Dieu et son Royaume, ni à la vraie justice et immortalité de la vie future, mais sont conjointes avec la vie présente et quasi encloses sous les limites de celle-ci »<sup>1</sup>. Sous la première espèce, Calvin entend comme il dit : « la doctrine politique, la manière de bien gouverner sa maison, les arts mécaniques, la philosophie et toutes les disciplines qu'on appelle libérales ». Et Calvin de « s'émerveiller », en humaniste intelligent et sensible, vibrant à toute sagesse et à toute beauté. Il y a telle page de l'*Institution chrétienne* qui nous fait nous demander comment à pu naître

1. *Ibid.*, p. 115.

le portrait et la légende d'un Calvin rigide, austère, morne, sombre, hostile à toute science et à tout art :

« Pourtant quand nous voyons aux écrivains payens cette admirable lumière de vérité, laquelle apparaît à leurs œuvres, nous doit admonester que la nature de l'homme, combien qu'elle soit déchue de son intégrité, et fort corrompue, ne laisse point toutefois d'être ornée de beaucoup de dons de Dieu...

Disons-nous que les Philosophes aient été aveugles, tant en considérant les secrets de nature si diligemment qu'en les écrivant avec tel artifice ? ...

Des autres disciplines, penserons-nous que ce soient folies ? Mais au contraire nous ne pourrions lire les livres qui ont été écrits de toutes ces matières, sans nous émerveiller...

Tels exemples nous doivent instruire combien notre Seigneur a laissé de grâce à la nature humaine, après qu'elle a été dépouillée du souverain bien...

Car ce qu'il est dit que l'Esprit habite seulement aux hommes fidèles, cela s'entend de l'Esprit de sanctification... Cependant toutefois, Dieu ne laisse point de remplir, mouvoir, vivifier par la vertu de ce même Esprit toutes créatures, et cela fait-il selon la propriété d'une chacune, telle qu'il lui a donnée en la création... » <sup>1</sup>

La rigueur et l'équilibre de cette anthropologie nous apparaît jusqu'à présent indiscutable du point de vue de la Révélation. Adam créé bon instrument pour servir à la gloire de Dieu ne peut plus par sa chute être employé pour cette gloire céleste. Mais pour un usage terrestre il reste utile quoique, par la perte de sa destination essentielle qui est divine et céleste, cet instrument se soit faussé et continue à se fausser, bien que d'un autre côté il se perfectionne et s'affine à son usage partiel. Ainsi l'esprit de l'homme appliqué aux choses terrestres, sans les ordonner à la gloire de Dieu et s'appliquer aussi et premièrement aux choses célestes, a été faussé et se fausse toujours dans son exercice, bien que d'autre part selon le plan d'évolution et de perfectionnement de la sagesse divine, il s'affine et se développe. On peut remarquer ce double mouvement de perfectionnement dans la méthode et la technique de l'esprit, et de corruption dans son

1. *Ibid.*, pp. 118-119.

orientation métaphysique, en considérant les progrès de la science matérialiste.

Mais comment se peut-il que l'homme, déchu de sa destination première par la corruption radicale et tendant vers une mort totale, se maintienne encore dans une certaine intelligence des « choses terriennes » et puisse même « nous émerveiller » ? C'est ici le mystère de la providence de Dieu qui ne veut pas que le monde tombe dans un chaos complet, mais qui veut le sauver en son Fils Jésus-Christ et destiner ceux qu'il aime à la gloire. Après l'ordre de la création, Dieu a institué un ordre de la conservation pour limiter les dégâts du péché. Et cette providence et cette conservation s'exercent par ce que nous nommons : *grâce commune*. Dieu, qui, dans son plan rédempteur, prévoit la greffe de la branche humaine retranchée du tronc, ne permet pas qu'elle périsse tout à fait, et lui envoie quelque vie suffisante par un autre canal que la sève naturelle : le soleil de sa providence qui se lève sur les méchants et sur les bons, et sa grâce commune qu'il fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes (*Matt.*, 5, 45). Ainsi quoique retranché et corrompu, l'homme participe quand même, inconsciemment, à la pensée et à la volonté de Dieu ; et il est ainsi rendu capable de quelque intelligence des choses terrestres.

Le principe fondamental de la théologie réformée est donc toujours respecté : *Soli Deo Gloria*. Même retranché de notre communion originelle avec Dieu et de notre participation consciente à sa « sagesse divine, justice, vertu, sainteté et vérité », nous avons toujours « en lui la vie, le mouvement et l'être » (*Act.*, 17, 28), bien plus, « nous ne devons rien estimer excellent, ni louable, que nous ne reconnaissons venir de Dieu ». En effet, « nous reconnaissons l'Esprit de Dieu comme une fontaine unique de vérité ».

Mais Calvin craint par-dessus toutes choses qu'en attribuant trop à la nature, même venant de Dieu, il satisfasse l'orgueil de l'homme, aussi va-t-il à nouveau nous rendre conscients de la relativité de toutes ces choses dont il vient de s'émerveiller.

« Toutefois afin que nul ne pense l'homme être fort heureux, en ce que nous lui concédons une si grande vertu de comprendre

les choses inférieures et contenues en ce monde corruptible, il nous faut semblablement noter toute cette faculté qu'il a d'entendre, et l'intelligence qui s'en ensuit, être chose frivole et de nulle importance devant Dieu, quand il n'y a point ferme fondement de vérité»<sup>1</sup>

Après avoir considéré la capacité de notre nature radicalement corrompue en matière de « choses terriennes », Calvin écrit : « Maintenant, il reste d'exposer ce que c'est que peut voir la raison humaine en cherchant le Royaume de Dieu, et quelle capacité elle a de comprendre la sagesse spirituelle, laquelle gît en trois choses, à savoir : de *connaître Dieu, sa volonté et comment* il nous faut *régler notre vie* selon celle-ci »<sup>2</sup>. Il s'agit donc de la théologie naturelle (connaître Dieu et sa volonté), et de la morale naturelle (comment régler notre vie).

#### IV. LA THÉOLOGIE NATURELLE

« Quant aux deux premières choses : connaître Dieu et sa volonté, et principalement à la seconde, écrit Calvin, ceux qui ont le plus subtil entendement entre les hommes y sont plus aveuglés que les aveugles mêmes »<sup>3</sup>. Calvin ne cache pas son mépris pour toute la théologie naturelle païenne. Pourtant, il écrit :

« Je ne nie pas que par ci par là on ne voie au livre des Philosophes des sentences dites de Dieu bien couchées ; mais en celles-ci il y apparaît toujours telle inconstance, qu'on voit bien qu'ils en ont, eu seulement des imaginations confuses. Il est bien vrai que Dieu leur a donné quelque petite saveur de sa divinité à ce qu'ils ne prétendissent ignorance pour excuser leur impiété, et les a poussés aucunement à dire des sentences, par lesquelles ils pussent être convaincus. Mais ils ont tellement vu ce qu'ils en voyaient, que cela ne les a pu diriger à la vérité ; tant s'en faut qu'ils soient parvenus à vraie connaissance »<sup>4</sup>.

Et Calvin donne une comparaison : « Lorsqu'au for d'un orage,

1. *Ibid.*, p. 120.

2. *Ibid.*, p. 120.

3. *Ibid.*, p. 120.

4. *Ibid.*, pp. 120-121.

un homme au milieu d'un champ voit paraître un éclair, ses regards, à cette lueur subite peuvent se porter bien loin autour de lui, mais ce n'est que pour quelques secondes ; immédiatement après il se trouve replongé dans les ténèbres et la clarté de l'éclair aussitôt évanouie, ne peut l'aider pour le conduire sur son chemin, encore moins à la maison. D'avantage, ajoute Calvin, ces petites gouttes de vérité que nous voyons éparses aux livres des Philosophes, par combien d'horribles mensonges sont-elles obscurcies » <sup>1</sup>.

Ainsi, pour Calvin, s'il y a quelque révélation naturelle, c'est pour que l'homme ne puisse prétexter une absence totale de signes de la présence divine. Et cette révélation elle-même, que nous appelons naturelle, parce qu'elle nous vient par la nature et le monde qui nous entourent, n'atteint l'homme et ne le conduit à quelque « étincelle » de vérité, que grâce à une intervention surnaturelle de Dieu en son esprit. Nous voyons ici encore l'action de la grâce commune qui a été symbolisée par l'éclair, dans la similitude donnée par Calvin pour faire comprendre le sens de la révélation naturelle. « Ces petites gouttes de vérité » sont donc encore des fruits du Saint-Esprit agissant secrètement dans l'esprit du païen, afin qu'il soit rendu inexcusable d'ignorance. Nous voilà donc arrivés au fameux texte de l'épître aux Romains (I, 18-25) où saint Paul nous parle de la révélation naturelle. Ce texte est capital pour l'anthropologie réformée car la solution que nous donnons à ce problème de la théologie naturelle révèle toute notre pensée sur l'homme, sur sa nature, sur ses rapports avec Dieu. C'est à partir de la solution de ce problème crucial que se définit l'orientation pessimiste de l'anthropologie réformée et l'orientation transcendantaliste de sa théologie. Nous sommes avec ces quelques versets de l'épître aux Romains, au cœur même de notre sujet : « La colère de Dieu, en effet, se révèle du ciel contre toute impiété et toute injustice de ceux qui retiennent la vérité captive de l'injustice. Car, ce que l'on peut connaître de Dieu est devenu évident parmi les hommes. Dieu lui-même l'a manifesté pour eux ; en effet, ses perfections invisibles, sa puissance éternelle et sa divinité se voient comme à

l'œil depuis la création du monde, quand on les considère dans ses ouvrages. Aussi sont-ils inexcusables, parce que, ayant connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu et ils ne lui ont pas rendu grâces, mais se sont égarés dans leurs vains raisonnements ; et leur cœur sans intelligence a été rempli de ténèbres » (*Rom.*, I, 18-21).

Il faut souligner d'emblée le caractère négatif de cette révélation naturelle : c'est pour manifester sa colère contre toute impiété et toute injustice et pour les rendre inexcusables, que Dieu révèle ainsi ses perfections invisibles. Il ne faut donc pas chercher là un moyen de se hausser naturellement à la rencontre du Dieu de la révélation. Bien au contraire le but de cette révélation naturelle est de nous amener à la conviction de notre péché, de notre impiété et de notre injustice. Seconde remarque, cette révélation naturelle « est assez évidente, comme dit Calvin, quant à la lumière qui est en elle : mais quant à notre aveuglement, elle n'est pas suffisante »<sup>1</sup>. Comme dit saint Jean en son prologue : « La lumière brille dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point accueillie » (*Jean*, I, 5). Ainsi ce connaissable de Dieu (τὸ γνωστόν τοῦ θεοῦ) n'est pas un connaissable *quoad nos*, mais un connaissable *in se*. C'est-à-dire que cette possibilité qu'a Dieu d'être connu par l'homme dans sa révélation naturelle à travers la création, reste une pure possibilité et ne devient jamais un fait, sinon pour le païen « contaminé » par la révélation biblique ou pour ces Philosophes, dont Calvin parle, et qui ont bénéficié par la grâce commune de quelques « petites gouttes de vérité que nous voyons éparses dans leurs livres ». Mais, pour ces derniers, on ne peut plus parler proprement de révélation ou de théologie naturelles, puisqu'ils ont reçu l'influence de la Parole de Dieu ou l'inspiration de la grâce commune. Il n'est pas question de faire l'exégèse de toute la péricope, mais il y a encore une difficulté qu'il convient de résoudre, c'est le « γνόντες τόν θεόν, connaissant Dieu ». Il semblerait à première vue que cette révélation naturelle dont saint Paul vient de parler a bien conduit les païens à une vraie connaissance, fût-elle élémentaire. Pour bien saisir la portée de l'expression

1. *Comm. aux Rom.*, I, 18 ; Strasbourg, 1539, pp. 15 sq.

γνόvτες, il faut faire appel à d'autres passages de saint Paul. Un peu plus loin dans l'épître, il déclare : « Il n'y en a pas un seul qui soit intelligent ; il n'y en a *pas qui cherche Dieu* » (Rom., 3, 11). L'apôtre montre bien par là que toutes les religions et les métaphysiques païennes sont sans valeur, qu'elles n'ont aucune intelligence et que leur recherche n'est pas une recherche de Dieu. Aux Galates encore il écrit : « Autrefois, quand *vous ne connaissiez pas Dieu*, vous serviez des dieux qui ne le sont pas de leur nature. Mais maintenant que vous connaissez Dieu, ou plutôt que vous avez été connus de Dieu, comment retournez-vous encore à ces faibles rudiments ? » (Gal., 4, 8-9). Les Galates donc ne connaissaient pas Dieu et ils ne servaient pas le vrai Dieu malgré toute leur religion ; et maintenant qu'ils sont devenus chrétiens ils le connaissent, ou plutôt (saint Paul se reprend, montrant par là l'indigence de notre théologie) ils ont été connus de lui. Enfin, aux Éphésiens saint Paul écrit : « Vous étiez en ce temps-là sans Christ, privés du droit de cité en Israël, étrangers aux alliances de la promesse, sans espérance et *sans Dieu* dans le monde » (Éph. 2, 12). Saint Jean, dans le prologue à l'Évangile n'a pas une autre pensée : « Celle-ci était la véritable lumière qui éclaire tout homme venant dans le monde. La Parole était dans le monde et le monde a été fait par elle ; mais le monde *ne l'a pas connue* » (Jean, 1, 9-10). Ainsi donc, lorsque saint Paul, écrit que les païens sont γνόvτες τόν θεόν, connaissant Dieu, si nous ne voulons pas le faire se contredire lui-même et l'Évangile, il nous faut entendre cette expression d'une connaissance superficielle, périphérique, fugitive, juste suffisante pour nous apprendre « qu'il y a quelque Dieu »<sup>1</sup>. Ainsi l'entend Calvin disant en son commentaire à l'épître aux Romains de 1539 :

« ...Tenons donc cette distinction, que la démonstration de Dieu par laquelle il déclare sa gloire en ses créatures, est assez évidente, quant à la lumière qui est en elle ; mais quant à notre aveuglement, elle n'est pas suffisante. Cependant nous ne sommes pas tellement aveuglés, que nous puissions alléguer ignorance, que quant et quant nous ne soyons trouvez coupables de malice et perversité. Nous

1. *Comm. aux Rom.*, I, p. 21.

concevons bien qu'il y a une Divinité : en après nous concluons aussi qu'à cette majesté divine, quelle qu'elle soit, honneur et révérence est due : mais sur ce point notre sens défaut, devant que de pouvoir connaître qui ou quel est Dieu...

Il y a donc grande différence entre cette connaissance qui sert seulement pour ôter toute excuse, et l'autre qui est à salut... »<sup>1</sup>.

Cette connaissance superficielle suffit donc juste à nous rendre inexcusables et à nous condamner puisqu'elle nous conduit, à cause de notre état de pécheur, à l'injustice et l'impiété.

Seul le cas peut se présenter que Dieu, par sa grâce commune, et pour la conservation de son œuvre, inspire à tel ou tel quelque « petite goutte de vérité » et alors, comme écrit Calvin, « nous ne contemnerons point la vérité partout où elle apparaîtra, sinon que nous veuillons faire injure à l'Esprit de Dieu »<sup>2</sup>. Mais là encore aucune gloire à l'homme naturel, aucun honneur à la raison humaine, aucune théologie purement naturelle possible : *Soli Deo Gloria* !

« La raison humaine, conclut notre auteur, ne peut jamais ni approcher, ni tendre, ni dresser son but à cette vérité, d'entendre qui est le vrai Dieu et quel il veut être entre nous... Parce que tout son engin quant à la connaissance de Dieu est pure obscurité, car quand le Saint-Esprit appelle les hommes ténèbres, il les dépouille de toute faculté d'intelligence spirituelle »<sup>3</sup>.

## V. LA MORALE NATURELLE

« Quant est des préceptes de la seconde Table (c'est-à-dire les commandements depuis le cinquième : Honore ton père et ta mère...), il y a quelque petit plus d'intelligence, nous dit Calvin, d'autant qu'ils approchent plus à la vie humaine et civile »<sup>4</sup>. S'il a été très pessimiste quant aux capacités pour l'homme naturel de connaître Dieu et sa volonté, quant il en vient à la conduite de notre vie, Calvin pense d'une manière un peu plus optimiste que nous y possédons quelque intelligence et pouvoir. « Il y a

1. *Ibid.*, I, p. 20.

2. *Institution chrétienne*, p. 118.

3. *Ibid.*, pp. 121-122 ; cfr aussi pp. 59-61.

4. *Ibid.*, p. 128.

quelques certaines premières conceptions de justice et droiture imprimées naturellement ès esprits des hommes... ils ne sont pas du tout dépourvus de connaissance de droiture et d'équité »<sup>1</sup>.

A propos du texte de l'épître aux Romains 2, 14 : « ... les païens, qui n'ont pas la Loi, font naturellement ce que la Loi commande... » il ajoute encore : « (saint Paul) oppose Nature à Loi écrite, entendant par cela que les Gentils ont quelque lueur naturelle de justice qui leur éclaire, laquelle en cet endroit tient lieu de la Loi qui donne instruction aux Juifs : tellement que par ce moyen les Gentils sont Loi à eux-mêmes »<sup>2</sup>. Toutefois cette loi écrite dans le cœur de l'homme naturel n'est pas la loi explicite du Mont Sinaï, ni celle du Sermon sur la Montagne. C'est comme dit l'apôtre, « l'œuvre de la loi » qui est inscrite dans leur cœur non pas des commandements précis qui permettraient d'élaborer une morale et un droit naturel complets. Il s'agit plutôt d'un sentiment d'ordre et de justice qui pousse ces hommes à agir plutôt selon tel critère que tel autre : « leur propre conscience en témoigne et aussi les raisonnements par lesquels ils s'accusent ou se défendent les uns les autres » (*Rom.*, 2, 15). Ce sentiment d'ordre et de justice est la source du droit naturel ; il est aussi la source de la morale naturelle, et pousse la conscience humaine à certaines lois plus ou moins universelles, telles celles de la seconde table du décalogue (*Exode*, 20, 12-17). Cependant cet « avis et jugement par lequel ils discernent entre le tort et le droit, entre honnêteté et vilenie, dit Calvin... (saint Paul) n'entend pas qu'ils aient cela imprimé en leur volonté tellement qu'il s'y adonnent et y appliquent leur affection, mais par ce que la puissance de vérité les presse si vivement qu'ils sont contraints de l'approuver ».

Donc cette « semence de justice » est déposée en l'entendement, souvenir en l'homme de l'ordre premier de la création, mais elle ne va pas jusqu'à la volonté. Nous n'avons pas à nous enorgueillir de cette morale naturelle, car si son principe se trouve en notre entendement, notre volonté n'a pas le pouvoir de l'accomplir et comme la loi du Sinaï, cette « œuvre de la loi, écrite

1. *Comm. aux Rom.*, 2, p. 14.

2. *Ibid.*, 2, p. 14.

« dans nos cœurs » nous convainc de péché, ferme notre bouche et par elle encore le Seigneur « enferme tous les hommes dans la rébellion pour faire miséricorde à tous » (*Rom.*, II, 32).

S'il en est ainsi en droit, en fait nous devons bien reconnaître chez les païens, non seulement des morales théoriques remarquables souvent, mais des vies exemplaires à certains égards. Calvin le reconnaît <sup>1</sup>.

Encore une fois donc, après avoir reconnu qu'en l'entendement il y avait quelque « semence de justice » naturelle, la théologie réformée, de peur d'exalter trop la nature aux dépens de la grâce, affirme que la volonté est incapable d'obéir à cette œuvre de la loi écrite dans le cœur et que lorsque nous voyons en la vie d'un homme quelque vertu, nous devons l'attribuer à la grâce commune, par laquelle Dieu réveille en l'entendement ce sentiment naturel de justice et permet à la volonté d'y obéir et d'aller jusqu'à l'acte bon. Il y a une révélation naturelle et une justice naturelle mais elles sont comme en sommeil dans la nature et dans l'entendement ; il faut que l'Esprit Saint vienne les ranimer pour que l'homme en prenne conscience ; il faut le Saint-Esprit encore pour qu'elles s'explicitent en théologie et en morale naturelles vraies pour qu'elles portent enfin des fruits. C'est là toute l'œuvre de la grâce commune qui « en la corruption universelle... a quelque lieu, non pas pour amender la perversité de la nature, mais pour la réprimer et restreindre au dedans » <sup>2</sup>.

« Nous ne devons rien estimer excellent ni louable, que nous ne reconnaissions venir en Dieu » <sup>3</sup>. *Soli Deo Gloria !*

## VI. LA NOUVELLE CRÉATURE

On pourrait s'étonner qu'un exposé sur l'anthropologie chrétienne se soit étendu sur l'homme naturel et qu'il en vienne si tard à parler du chrétien. Cette insistance et cette précision au sujet de l'homme naturel s'explique par le fait que, pour l'anthropologie réformée, c'est dans l'abîme de son péché, de sa misère et de

1. *Institution chrétienne*, pp. 137-139.

2. *Ibid.*, p. 137.

3. *Ibid.*, pp. 118-119.

son ignorance que l'homme est amené à reconnaître les dimensions immenses de l'amour du Christ (*Éph.*, 3, 18). C'est tout au fond de son enfer que l'homme est appelé à la gloire de Dieu. C'est en ce sens que la théologie réformée veut être d'abord et pleinement une « *theologia crucis* ».

### 1) *La prédestination et la liberté*

La double prédestination au sens calvinien est aujourd'hui à peu près généralement condamnée et nous sommes donc obligés de fausser compagnie à notre Réformateur, au nom même de l'Écriture. Et c'est la meilleure fidélité que nous puissions avoir à l'esprit de Calvin qui donnait comme principe de toute théologie : « Que (l'homme chrétien) garde toujours cette tempérance, que quand il verra la sacrée bouche de Dieu fermée, il se ferme aussi le chemin d'enquérir »<sup>1</sup>. Nous référant aux Actes du Congrès international de théologie calviniste de Genève en 1936<sup>2</sup>, aux ouvrages du professeur Jean de Saussure<sup>3</sup> et à la thèse de doctorat du pasteur Gaston Deluz, *Prédestination et liberté*<sup>4</sup>, nous allons essayer de définir la doctrine réformée actuelle de la prédestination et de la liberté chrétienne. C'est la parabole évangélique du grand festin (*Luc*, 14, 15-24 et *Matt.*, 22, 1-14) qui va nous servir de schéma.

La prédestination positive au salut est générale et éternelle : « Un homme offrit un grand souper auquel il invita beaucoup de gens » (*Luc*, 14, 16). « Dieu... veut que *tous les hommes* soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (I *Tim.*, 2, 4), sa prédestination est donc générale. Et cette prédestination est éternelle puisqu'au jugement dernier « le Roi dira à ceux qui seront à sa droite : Venez, vous qui êtes bénis de mon Père ; recevez en héritage le Royaume qui vous a été préparé *dès la création* du monde » (*Matt.*, 25, 34). Mais le péché de l'homme est venu troubler les projets de ce grand festin universel. Aussi Dieu envoie-t-il ses serviteurs, les prophètes, pour réitérer son invita-

1. Cité par M. DE SAUSSURE, *De l'élection éternelle de Dieu*. Genève, 1936, p. 63.

2. *Ibid.*

3. « *Crois-tu cela* » en particulier ? Genève, Éd. Labor, s. d.

4. Neuchâtel, 1942.

tion éternelle. Invitation sans écho. Tous s'excusent, aucun ne veut venir, la salle du festin reste vide, tant que l'homme ne reste qu'un invité. La corruption humaine est telle qu'il ne se trouve pas une créature pour accepter librement et volontairement l'invitation de Dieu. Le Seigneur envoie donc son serviteur le Christ aux carrefours, sur les places, dans les rues, dans les chemins et dans les haies, n'importe où, avec l'ordre de ramener tous ceux qu'il trouvera, les mauvais comme les bons, les pauvres, les estropiés, les aveugles et les boiteux, en sorte que la salle des noces soit remplie de convives. « Contrains les gens d'entrer », dit-il à son serviteur. Ainsi, tous, ayant refusé la simple invitation, vont être contraints d'entrer dans le Royaume par le Saint-Esprit ; prédestination personnelle et actuelle. L'homme étant incapable à cause de son péché, de répondre à la vocation divine, incapable même d'un simple oui, le Saint-Esprit, agissant conjointement avec la Parole de Dieu, vient forcer l'entrée de son cœur et le contraindre d'entrer dans la communion du Christ. Contrainte sans violence, contrainte de l'amour du crucifié. Calvin, commentant Augustin, dit à propos de cette contrainte : « Touchant ce qu'il dit (saint Augustin) quelque part, que la volonté n'est point détruite par la grâce, mais de mauvaise changée en bonne, qu'elle est aidée, en cela seulement, il signifie que l'homme n'est pas tiré de Dieu comme une pierre, sans aucun mouvement de son cœur par une force de dehors, mais qu'il est tellement poussé, qu'il obéit de bon vouloir »<sup>1</sup>. Cette contrainte de la prédestination personnelle et actuelle de Dieu est une contrainte intérieure du Saint-Esprit qui convainc le cœur par l'amour de Jésus-Christ ; et cette contrainte entraîne l'assentiment en transformant la volonté. Puisque le salut est universel, et universelle aussi l'incapacité de répondre à l'appel de Dieu, cette prédestination personnelle et actuelle atteint tout homme à tel moment de son existence, ou à répétées occasions ou même encore après la mort, si l'on veut suivre l'exégèse réformée moderne de la *I<sup>a</sup> Petri*, chap. III, vers. 19 (la descente au séjour des morts) et chap. IV, vers. 6 (la prédication de l'évangile aux morts). L'homme donc sous le régime

1. *Institution chrétienne*, pp. 152-153.

du serf arbitre, esclave du péché et de la loi, est contraint par le Saint-Esprit à reconnaître Jésus-Christ pour son Seigneur, à entrer dans la salle des noces du Royaume. Et cette contrainte est encore une grâce de Dieu, puisque l'homme est incapable par lui-même de répondre « oui » à l'invitation de Dieu. C'est dans cette perspective de la prédestination que Calvin et la théologie réformée comprennent le baptême des enfants, première contrainte de l'Esprit manifestant l'incapacité humaine et l'élection divine, qui précède toujours notre volonté, notre choix, notre conscience, notre foi. Cette contrainte de l'Esprit manifeste une fois de plus l'abîme qu'il y a entre l'homme radicalement corrompu et la grâce souveraine de Dieu, l'attraction aussi qui s'exerce de l'une par l'autre. Le *Soli Deo Gloria* éclate encore ici merveilleusement, puisque tout dans cette prédestination, cette vocation et cette réponse de l'homme doit être attribué à la grâce et au Saint-Esprit. Toute la vie du chrétien ainsi justifié et sanctifié gratuitement ne peut qu'être une perpétuelle action de grâces. « Il nous a ressuscités tous ensemble, écrit saint Paul aux Éphésiens, il nous a fait asseoir ensemble dans les lieux célestes en Jésus-Christ, pour faire éclater dans les siècles à venir, l'immense richesse de sa grâce, par la bonté dont il a usé envers nous en Jésus-Christ. En effet, c'est par la grâce que vous êtes sauvés, par le moyen de la foi, et cela ne vient pas de vous, c'est le don de Dieu » (*Éph.*, 2, 6-8).

Par cette contrainte de l'Esprit et son entrée dans le Royaume, l'homme retrouve sa liberté d'enfant de Dieu. En Christ, il jouit de la liberté chrétienne, semblable à celle du paradis perdu. Dans la mesure où il se trouve en communion avec son Seigneur, sa volonté est accordée à la sienne, s'identifie même avec elle. Le chrétien donc, tout en obéissant à Dieu, se trouve parfaitement libre, car sa volonté est en accord avec celle de Dieu, sans contrainte, dans la liberté de l'Esprit Saint. Son obéissance n'est plus celle de la loi mais celle de l'Esprit. C'est le même Saint-Esprit qui vit en Dieu et en lui, il jouit donc de la même liberté que Dieu, il est aussi libre que Jésus-Christ lui-même.

Même liberté que celle de Dieu, d'Adam et de Jésus-Christ, car le chrétien sait l'existence de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, il sait l'ordre de Dieu et, librement, selon son

libre arbitre retrouvé dans la mesure où il est en Christ, il conforme sa volonté à celle de Dieu et il ne pèche plus. « Quiconque demeure en lui ne pèche pas », dit saint Jean (I *Jean*, 3, 6). Hormis le péché, le chrétien qui demeure en Christ peut tout faire, et s'il ne commet pas de péché, c'est librement et volontairement, par conformité avec Dieu : bien plus le chrétien est libre de pécher même, mais il sait que par le péché il ne demeure plus en Christ, il ne jouit plus de la liberté chrétienne, il redevient esclave du péché, il se replace sous la loi. Enfin le chrétien peut rejeter le Christ lui-même <sup>1</sup> et commettre le péché contre le Saint-Esprit. Il peut sortir librement de la salle des nocés où l'Esprit l'a poussé. Personne n'est contraint de rester dans le Royaume. L'homme reste libre de pécher, de pécher même contre le Saint-Esprit, (et son obstination dans tel péché particulier pourrait bien constituer son blasphème contre l'Esprit), mais il sait qu'il perdra cette fois toute liberté et toute espérance définitivement, puisque pour ce péché, il n'y a de pardon « ni dans ce monde, ni dans le monde à venir » (*Matt.*, 12, 32). « Le roi, entrant pour voir ceux qui étaient à table, vit là un homme qui n'était pas vêtu de l'habit de nocés. Il lui dit : « Compagnon, comment es-tu entré ici n'ayant pas l'habit de nocés ? » Et celui-ci eut la bouche fermée. Alors le roi dit aux serviteurs : « Après avoir lié ses pieds et ses mains, jetez-le dans l'obscurité du dehors ; c'est là qu'il y aura les pleurs et les grincements de dents » (*Matt.*, 22, 11-13).

Liberté entière du chrétien : liberté chrétienne en Jésus-Christ, celle du Saint-Esprit lui-même, liberté de pécher et de sortir même du Royaume, liberté dangereuse, plus encore que celle d'Adam, puisque l'homme a goûté de l'arbre de la connaissance du bien et du mal et qu'il garde le goût et l'attrait du péché.

## 2) *La chair et l'Esprit*

Comme nous l'avons déjà dit, l'homme est un dans la justice originelle d'Adam, il est un dans le péché et sous la loi, il est un dans la rédemption. C'est « tout notre être, l'esprit, l'âme et le

1. Rappelons ici que Calvin n'admet pas l'amissibilité de la foi, conséquemment à sa doctrine de la double prédestination que nous avons abandonnée.

corps » qui, entraîné dans le péché est racheté par Jésus-Christ et doit se conserver « irrépréhensible pour l'avènement de notre Seigneur » (I *Thess.*, 5, 23). Il n'y a pas de dualisme réel dans la personne humaine pour la pensée réformée, nous l'avons déjà noté. Cela explique certainement sa tendance anti-ascétique et même sa méfiance à l'égard de toute ascèse. L'ascèse au sens classique et platonicien du terme, suppose en effet une dualité du corps et de l'esprit. Or, cette dualité, l'anthropologie réformée ne la reconnaît pas pour réelle ; elle n'est qu'une illusion. L'affirmation de ce dualisme chez les philosophes procède du désir perpétuel de l'homme d'échapper à la vraie conviction de son péché, il met la faute sur la matière et non sur son être total, qui librement, esprit, âme et corps, s'est enfoncé dans la révolte et la désobéissance. En outre, l'idée de ce dualisme dans l'être cache la secrète espérance d'un salut à la portée de la créature, par le moyen de la « catharsis » philosophique ou mystique. L'anthropologie réformée cependant croit à une dualité dans le chrétien, c'est celle de la chair et de l'Esprit Saint qui déchirent la personne entre le vieil homme et la nouvelle créature. Tout l'être est simultanément vieil homme et nouvelle créature — *simul peccator et justus*, — chair encore, mais temple du Saint-Esprit, tout l'être, l'esprit, l'âme et le corps. Ce dualisme n'est donc pas une opposition des facultés naturelles, mais la lutte perpétuelle de Dieu et de Satan, de la vie et de la mort, de la foi et du péché, de l'Esprit Saint et de la chair, qui se livre dans l'être même du chrétien. Ainsi l'ascèse réformée consistera essentiellement dans un exercice de la foi, par la méditation de la Parole de Dieu, l'usage des Sacrements et la Prière. Les exercices physiques de l'ascèse seront toujours considérés comme très secondaires, pour permettre une méditation, une communion et une oraison plus attentives. En effet si le dualisme fondamental est celui de la chair et du Saint-Esprit dans le chrétien, nous admettons une certaine plus grande lourdeur et lenteur du corps à se soumettre au Saint-Esprit ; mais cela ne provient pas d'un caractère pécheur qui lui serait inhérent plus qu'à l'âme, depuis la chute ; c'est simplement son caractère physique qui crée à l'être cette difficulté relative. Aussi, lorsque le chrétien retombe sous la domination du péché et de la loi, situation que saint Paul nous décrit en Romains, 7,

14-25, il remarque que son entendement (*νοῦς*) se souvient de la présence du Saint-Esprit, mais que son corps (*σῶμα*) l'entraîne à la mort. « Misérable que je suis ! Par qui serai-je délivré de ce corps qui m'entraîne à la mort ? » (*Rom.*, 7, 24). L'anthropologie réformée est donc contrainte d'admettre l'utilité d'une certaine ascèse physique, par ce détour de la pensée paulinienne et de conseiller au chrétien, à l'exemple de l'apôtre, de « traiter durement son corps, et de le tenir assujéti de peur qu'après avoir prêché aux autres, il ne soit lui-même rejeté » (*I Cor.*, 9, 27).

Calvin croit à une sanctification réelle et déjà partiellement réalisée du chrétien. Cette présence du Saint-Esprit en lui, modifie peu à peu la nature et la prépare à la résurrection.

« Cette grâce de Dieu, écrit-il, est aucunes fois appelée délivrance, par laquelle nous sommes *affranchis* de la servitude du péché ; maintenant une réparation de nous, par laquelle, délaissant le vieil homme, nous sommes *restaurés* à l'image de Dieu ; maintenant régénération, par laquelle nous sommes faits *nouvelles créatures* ; maintenant résurrection, par laquelle nous faisant *mourir à nous-mêmes*, nous *ressuscite de sa vertu*... »<sup>1</sup>.

Toutefois, il faut reconnaître que l'interprétation de Romains 7, 14-25, que donne Calvin, après tant de docteurs illustres, et que Barth donne aussi, attribuant ce passage à la situation ordinaire du chrétien, fait que sa conception de la sanctification actuelle du chrétien est moins optimiste que celle de plusieurs exégètes réformés actuels. Pour F. Leenhardt, E. Brunner, O. Cullmann, il y a dans la vie du chrétien une oscillation entre la situation décrite en Rom. 8 et celle indiquée en Rom. 7. Saint Paul décrirait au 8<sup>e</sup> chapitre de cette épître la situation normale du chrétien, et au 7<sup>e</sup>, le retour anormal du chrétien à l'asservissement de la chair et du péché, et par conséquent à l'économie de la loi. Il y aurait donc plutôt qu'une simultanéité dans le péché et dans la foi, sous la loi et sous la grâce, une intermittence dans la vie du chrétien, entre une vie selon l'Esprit et une vie selon la chair. Cette conception nous paraît plus fidèle à l'Évangile, à saint Paul et à saint Jean qui peut écrire

1. *Ibid.*, p. 154.

en sa première épître : « Quiconque demeure en lui (Jésus-Christ) ne pèche pas ; quiconque pèche ne l'a pas vu et ne l'a pas connu » (I *Jean*, 3, 6).

### 3) *La vie et l'éthique chrétienne*

C'est sur le fondement de cette anthropologie que se bâtit toute la conception réformée de la vie et de l'éthique chrétiennes. L'homme naturel tout entier asservi au péché est racheté tout entier en Jésus-Christ et cette rédemption est une sorte de résurrection. « Car la parole de Dieu, dit Calvin, ne laisse point une demie vie à l'homme, mais dit qu'il est du tout mort quant à la vie bien heureuse. Quand saint Paul parle de notre rédemption, il ne dit point que nous ayons été garantis d'une demi-mort, mais que nous avons été ressuscités de la mort (*Êph.*, 2) »<sup>1</sup>.

Cette résurrection fait de l'homme une nouvelle créature à « l'image de Dieu ». Calvin parle de « la conformité que a notre Esprit avec le Seigneur, alors qu'étant nettoyé de toute ordure terrienne, ne souhaite plus que la pureté spirituelle »<sup>2</sup>. Cette conformité s'opère par le Saint-Esprit habitant en nous et reconstituant l'homme intérieur à l'image de Jésus-Christ. Toutefois si le chrétien peut dire : « J'ai été crucifié avec Christ : si je vis ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi » ; il doit immédiatement ajouter avec l'apôtre : « et si *je vis encore dans la chair*, je vis dans la foi au Fils de Dieu... » (*Gal.*, 2, 20).

« Nous voyons donc, écrit Calvin, que la chair et l'Esprit sont comme deux combattants, lesquels séparent en diverses parties l'âme fidèle, faisant en elle une bataille ; dont toutefois l'issue est telle que l'Esprit est supérieur »<sup>3</sup>. Dualité entre le Saint-Esprit, recréant, avec tout l'être, l'esprit, l'âme et le corps, une nouvelle créature qu'il veut garder « irrépréhensible pour l'avènement de notre Seigneur Jésus-Christ », et la chair qui veut conserver dans le péché et sous la loi ce même être tout entier, l'esprit, l'âme et le corps. Mais, grâce à Dieu, une victoire s'accomplit qui est la sanctification suivant la justification. L'être se

1. *Ibid.*, p. 194.

2. *Ibid.*, p. 86.

3. *Ibid.*, p. 155.

modifie et se recrée à la lumière du Saint-Esprit et c'est la résurrection qui commence <sup>1</sup>.

Fondée sur cette certitude de la rédemption et de la résurrection, de la justification et de la sanctification de tout l'être, mais consciente aussi de l'ambiguïté de la situation du chrétien, divisé entre la chair et l'Esprit-Saint, l'anthropologie réformée dicte à l'éthique réformée ses possibilités et ses limites. Toute cette éthique chrétienne, comme toute la vie chrétienne, doit chanter la reconnaissance de l'homme naturel mort et recréé à la gloire du Créateur ; elle est un hymne d'action de grâces : *Soli Deo Gloria !* A Dieu seul la gloire ! En effet l'infirmité présente de l'homme, qui est grande encore, chante par contraste la magnificence de Dieu : « Que ton nom est magnifique sur toute la terre... Qu'est-ce que l'homme pour que tu te souviennes de lui ? » (Ps. 8, 2, 5) Le chrétien donc, dans son humiliation totale et la reconnaissance de sa corruption radicale, dit à chaque instant de sa vie l'immensité de la miséricorde gratuite de Dieu. Le philosophe chrétien, par l'infirmité de sa philosophie qu'il maintiendra humaine et mondaine, pour rester homme avec les hommes et parler leur langage, dira, dans les impasses ou l'accule sa raison limitée et pécheresse, la profondeur de la sagesse divine qui contient tout en elle. L'artiste chrétien, dans la faiblesse humaine de son art, orientera l'esprit vers l'espérance de la beauté parfaite du Royaume. Le savant chrétien, par le laborieux recommencement de son expérience et la perpétuelle remise en question de ses hypothèses et de ses postulats, révélera combien sa science est indigente à côté de la réalité profonde des choses et magnifiera là les lois de la création.

C'est ici la tendance barthienne de la conception réformée de l'éthique chrétienne. Mais nous ne serions pas complets en restant là. En effet, si la chair reste pécheresse et par son péché et son infirmité manifeste la grandeur et la sublimité de Dieu, nous avons vu que, pour Calvin, elle est d'abord secrètement gardée et orientée par l'Esprit selon la grâce commune de Dieu, agissant chez le païen même, et surtout rachetée et ressuscitée par ce même Esprit chez le chrétien. Aussi, l'œuvre de l'homme ne dit

4. Cfr O. CULLMANN, *La « Délivrance » anticipée du Corps humain d'après le N. T.*, dans *Hommage et Reconnaissance à Karl Barth*, Neuchâtel, 1946, pp. 32-40.

pas seulement la splendeur de Dieu par son infirmité mais elle la révèle, par l'action de la grâce commune qui fait de l'œuvre du païen même une louange inconsciente de vérité et de beauté à la gloire du Créateur et un sujet d'action de grâces pour le chrétien. L'œuvre du chrétien, elle, magnifie la puissance de rédemption et de résurrection du Christ qui venant faire sa demeure en nous, transforme tout notre être à l'image de Dieu et toute notre œuvre à la ressemblance de sa création. Le philosophe chrétien n'aura pas besoin de se faire un peu théologien ou apologiste pour que son œuvre se légitime devant Dieu ; sa pensée, sa déduction, son intuition, si humaines soient-elles, seront tout à sa gloire, car elles seront orientées, conduites et gardées par son Esprit.

L'artiste chrétien ne sera pas obligé de faire de l'art religieux pour être reçu dans le service de son Seigneur ; sa contemplation et sa création, si terrestres soient elles, seront une louange au Créateur de l'univers, car, par le Saint-Esprit, il deviendra créateur à l'image de Dieu pour multiplier à nos yeux la beauté de la création. Le savant chrétien sera ministre de Dieu dans la plus physique de ses expériences, car lui aussi, par le Saint-Esprit sera conduit à recréer l'univers selon les lois qu'il postule et vérifie pour comprendre le réel et l'utiliser à ses fins.

Ainsi, tout l'être du chrétien, toute sa vie et toute son œuvre, sont une perpétuelle action de grâces à Dieu. Le rameau coupé de la branche et du tronc a été greffé et porte à nouveau feuilles, fleurs et fruits. L'homme radicalement corrompu est maintenant justifié et sanctifié par la puissance de la rédemption et de la résurrection du Christ. Tout, dans le chrétien, dit la gloire de Dieu. Sa faiblesse et son péché, dans l'humiliation et la confession, font éclater la puissance et la sainteté du Seigneur ; les dons naturels de la grâce commune disent la providence du Créateur qui ne veut pas la ruine de son œuvre, mais qu'y rayonnent encore la vérité et la beauté ; les dons surnaturels du Saint-Esprit rétablissent le pécheur dans sa nature et sa fonction de créature et en font une nouvelle créature appelée à redevenir de plus en plus l'image de son Créateur. Tout donc dans l'homme régénéré est de Dieu et invite à le louer : A Dieu seul la gloire, *Soli Deo Gloria !*

FR. MAX THURIAN

*Communauté de Taizé-lès-Cluny.*

# Chronique religieuse.<sup>1</sup>

**Église catholique.** — En conclusion de son MESSAGE DE NOËL radiodiffusé le 24 décembre dernier, S. S. Pie XII a déploré que son invitation à la paix, destinée au monde entier, « n'arrive, dans de vastes régions, qu'amortie à une ÉGLISE DU SILENCE »<sup>2</sup>.

Au nombre des communautés qui souffrent particulièrement des atteintes à la liberté religieuse, la SLOVAQUIE, pays très catholique, est spécialement à mentionner. Les efforts en vue du rattachement forcé au Patriarcat de Moscou y rencontrent une

1. Voici les sigles qui désignent nos références le plus fréquemment utilisées : AA = *Apostolos Andreas* (Sadrazam Ali Paşa cad. 35, Istanbul) ; CEN = *Church of England Newspaper* (33, Ludgate Hill, Londres, E.C. 4) ; CIP = *Centrale Informatie en Publicatiedienst* (rue du Trône 12, Bruxelles) ; CT = *The Church Times* (7, Portugal Street, Kingsway, Londres, W.C.2) ; CV = *Cerkovnyj Věstnik* (Le Messager de l'Église russe en Europe occidentale, 12, rue Daru, Paris 8<sup>e</sup>) ; CW = *The Church in the World*, Bulletin of the British Council of Churches (39, Doughty Street, Londres, W.C.1.) ; DC = *Documentation Catholique* (5, rue Bayard, Paris) ; E = *Ekklesia* (Hodos Iasiou, 1, Athènes) ; ECB = *The Eastern Churches Broadsheet* (63, Ladbroke Grove, Londres, W. 11) ; ER = *The Ecumenical Review* (17, route de Malagnou, Genève) ; FU = *Faith and Unity*, The Journal of the Council for the Defence of Church Principles (6, Perth Road, Beckenham, Kent, Angleterre) ; HK = *Herder-Korrespondenz* (Johanniterstr. 4, Fribourg-en-Br.) ; IKZ = *Internationale Kirchliche Zeitschrift* (Willadingweg, 39, Berne, Suisse) ; Ir = *Ivénikon* ; LC = *The Living Church* (744, Fourth Street, Milwaukee, Wisc. U.S.A.) ; NCO = *National Council Outlook* (297, Fourth Av., New-York City) ; P = *Pantainos* (Patriarcat Grec Orthodoxe d'Alexandrie, Égypte) ; PNHK = *Persbureau Ned. Hervormde Kerk* (Javastraat, 100, La Haye) ; POC = *Proche-Orient Chrétien* (Séminaire Sainte-Anne, Jérusalem par Amman, Jordanie) ; PR = *Pravoslavnaia Rus* (La Russie Orthodoxe, Russian Holy Trinity Monastery, Jordanville, N.Y., U.S.A.) ; V = *Vestnik* (Messager de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe Occidentale, 5, rue Pétel, Paris-XV) ; R = *Réforme*, (5, rue Cernuschi, Paris) ; RM = *Russkaja Mysl* (La Pensée russe, 26, rue de Montholon, Paris 9<sup>e</sup>) ; SICO = *Servizio Informazioni Chiesa Orientale* (Via della Conciliazione, 34, Rome) ; SCEPI = *Service Ecuménique de presse et d'information* (17, route de Malagnou, Genève) ; VUC = *Vers l'Unité Chrétienne* (25, Boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine) ; ŽMP = *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* (Journal du Patriarcat de Moscou, B. Pirogovskaja, 2, Moscou, 48).

2. *L'Osservatore Romano*, 24 déc. 1951. Tr. fr. dans DC, 13 janvier 1952

opposition tenace : à un moment donné, pour apaiser certains remous parmi les fidèles, privés des secours spirituels auxquels ils aspiraient, l'on a été contraint de libérer une quarantaine de prêtres catholiques. Mgr Basile HOPKO, auxiliaire de Mgr Paul GOJDIČ — condamné en janvier 1950 — du diocèse de Prešov, a également passé en jugement. Mgr GOJDIČ fut contraint de témoigner contre lui <sup>1</sup>.

Le 22 décembre 1951, l'abbé Rudolf GOETHE, ancien pasteur de l'Église évangélique allemande, a reçu l'ordination sacerdotales des mains de Mgr Albert STOHR, évêque de Mayence. L'abbé GOETHE a obtenu du saint Siège l'autorisation toute spéciale de continuer à vivre dans le mariage.

Cette dérogation à la discipline séculaire de l'Église latine a été accordée sur les instances des évêques allemands. Par cette décision, qu'il se réserve pour chaque cas nouveau, Pie XII n'entend pas seulement tenir compte des aspirations personnelles vers la prêtrise de convertis en état de mariage, mais il veut également mettre par là leurs capacités et expérience particulière au service de la cause de l'Union <sup>2</sup>.

Dans une lettre publiée à l'occasion de la Semaine de prières pour l'unité chrétienne l'abbé Goethe dit que vraisemblablement il y aura des protestants, qui prendront la chose du mauvais côté. Il exprime le souhait que les protestants voient dans cette autorisation autre chose qu'un « appât ». Il ne s'agit pas, en l'occurrence, de propagande ou de tactique <sup>3</sup>. Mgr Stohr l'a magnifiquement

1. Selon le *Schematismus* 1944 de Prešov (p. 113) ce diocèse compta à cette époque 146.017 fidèles avec 142 prêtres de paroisse. — Lors d'un séjour en ce pays, fin 1947, nous avons pu constater la grande ferveur chrétienne de la population de ces contrées et l'attachement tout particulier qu'elle voua à son pasteur Mgr GOJDIČ, figure d'évêque d'une impressionnante simplicité et noblesse.

2. « Il ne fait de doute, écrit le supérieur du grand séminaire de Mayence, Mgr REUSS, que d'anciens pasteurs protestants, devenus catholiques avec leur famille au prix de gros sacrifices, sont particulièrement aptes à servir par la prière et le travail à la grande cause de la réunion de tous les chrétiens dans l'unique Église de Jésus-Christ. Comme prêtres ordonnés, ils deviennent des collaborateurs particulièrement précieux dans la poursuite de ce grand objectif de l'Église universelle » (cfr l'organe de l'évêché de Mayence *Glauben und Leben*, 16 déc. 1951 ; *La Croix*, 18 déc.).

3. Cfr CIP, 17 janvier 1952.

expliqué dans le sermon de Noël qu'il prononça dans sa cathédrale<sup>1</sup>.

Saluons ici la parution d'une nouvelle revue d'études et d'information « *Proche-Orient Chrétien* » éditée en français sous la direction des professeurs du séminaire grec-melkite Sainte-Anne de Jérusalem, en collaboration avec des orientalistes d'Europe et du Proche-Orient. Cette publication, dont les premiers numéros parus sont d'une présentation agréable, offre des études de sciences religieuses et une information suivie sur les manifestations de la vie religieuse, politique et sociale du Proche-Orient chrétien<sup>2</sup>.

**Église russe en URSS.** — A son retour de Moscou, le pasteur NIEMÖLLER a, au cours de nombreuses interviews, communiqué quelques-unes de ses impressions sur la VIE RELIGIEUSE EN URSS. Il a conclu de son court séjour dans la capitale soviétique qu'en Russie « les pulsations de la vie spirituelle et ecclésiastique sont puissantes ». Tant chez les Baptistes que chez les Orthodoxes, la ferveur religieuse l'a fort frappé. « J'y ai rencontré une vie spirituelle réelle et je voudrais que nos églises fussent toujours aussi pleines que celles de là-bas ».

L'évêque anglican de Fulham fit la même constatation lors de sa visite à Moscou vers la fin de l'an dernier. « Dans toutes les églises où je suis entré, les fidèles étaient nombreux, et cependant c'était en semaine ». Le pasteur Niemöller, qui avait entrepris son voyage sur l'invitation du patriarche Alexis et dans un « but œcuménique », a pu s'entretenir longuement avec le patriarche sur le problème de la coopération des Églises. Le patriarche a manifesté le souhait d'être plus amplement renseigné sur la vie des autres Églises.

1. Cfr *Binnenlands Apostolaat* (Oegstgeest), février 1952, p. 2-7; DC 10 févr. et HK févr., p. 197-198.

2. Le premier fascicule débute par une étude sur *Les Saintes Images d'après saint Jean Damascène*, conférence faite par le Dr. NÉGUIB BALADI, sous les auspices du Centre d'Études *Didaskaleion* d'Alexandrie, avec lequel cette nouvelle publication a sans doute quelque accointance. Une recension, flatteuse d'ailleurs, de quelques ouvrages d'*Irénikon*-Collection « nouvelle série » (la première avait cessé avec l'année 1928), contient une allusion naïve au monastère de Chevetogne, que corrigeront facilement les lecteurs un peu mieux informés que notre honorable recenseur.

La presse soviétique manifeste encore des signes de préoccupation au sujet du problème de l'effervescence religieuse. Dans *Science et Vie*, 1951, n° 2, E. MANNILOV traite de *La vérité sur la religion*. Il y fait la recension de la série de brochures que la « Société pour la propagation de la connaissance politique et scientifique » publia en 1950 à des millions d'exemplaires pour combattre la survivance de la religion. Les défauts de ces brochures sont sévèrement critiqués par l'auteur. Dans *Science et Vie*, 1952, n° 2, le prof. B. A. BOGDANOV étudie *La religion et son rôle social*. Une note de l'éditeur signale que des lecteurs de la revue demandent à être renseignés sur l'origine et la signification sociale des religions ; elle promet de publier régulièrement des articles sur ce sujet.

« En URSS, le pays du socialisme victorieux, les racines sociales de la religion n'existent pas, car parmi nous, il n'y a pas de capitalistes, de seigneurs ou de grands propriétaires ; il n'y a pas d'exploitation de l'homme par l'homme, il n'y a pas et il ne peut y avoir de crises économiques, de chômage et autres maux caractéristiques de la société capitaliste. Au cours de la construction socialiste, la majorité écrasante du peuple soviétique a rompu à jamais avec la religion et les organisations religieuses ».

Dans *Le Jeune Bolchevik* de mai 1951 (n° 9), A. TSARITSYN traite du *Matérialisme dialectique, base philosophique de l'athéisme prolétaire*. Dans le n° 21 (novembre) de la même revue, P. KOLONITSKY, spécialiste en la matière, publie un article *Morale communiste et morale religieuse* où il prend aussi l'Église orthodoxe russe à partie.

Pour terminer ce paragraphe, voici une assez curieuse « petite histoire » que nous relevons dans la nouvelle revue *Proche-Orient chrétien*, janvier-juin, 1951, p. 142 :

« Mgr Karam, évêque orthodoxe du Mont-Liban, aime raconter à qui lui rend visite les circonstances dans lesquelles Staline lui fit cadeau de l'icône préférée de sa mère. Invité à prendre part aux fêtes qui devaient se célébrer à Moscou en juillet 1948 à l'occasion du cinquantième centenaire de l'autocéphalie de l'Église russe, Mgr Karam fit halte à Tiflis. Ayant appris que dans un monastère voisin reposait la dépouille mortelle de la mère de Staline, Mgr Karam s'y rendit pour prier sur sa tombe. Le geste fut connu du maréchal qui invita

l'évêque à lui rendre visite à Moscou, le remercia de la délicate attention qui l'avait conduit à la tombe de sa mère et lui offrit l'icône préférée de celle-ci ».

**Émigration.** — Le conseil des évêques russes de la JURIDIC-TION MÉTROPOLITAINE aux États-Unis a fait droit à une demande du DIOCÈSE ROUMAIN orthodoxe d'Amérique qui, après s'être détaché du patriarcat de Roumanie, désire relever dorénavant de cette hiérarchie russe<sup>1</sup>. Les Églises grecque et syrienne d'Amérique avaient marqué leur accord au sujet de cette mesure. Il s'agit d'environ 25 paroisses. Ce sera le métropolite Leontij qui consacrera l'évêque roumain récemment élu<sup>2</sup>.

Par décret du patriarche de Moscou et du Saint-Synode du 26 octobre 1951, l'archevêque BORIS (Vik) de Berlin et d'Allemagne a été mandaté pour exercer provisoirement les fonctions d'exarque du Patriarche de Moscou en Europe Occidentale. L'archevêque PHOTIUS (Popiro), qui n'a jamais pu rejoindre Paris depuis sa nomination, a été déchargé de ses fonctions d'exarque. Le numéro du *Messenger* de cette juridiction qui publie le décret en question<sup>3</sup> contient également un article du canoniste russe, le professeur S. V. TROICKIJ sur *l'Ecclésiologie du schisme de Paris* (p. 10-33), une critique des articles du P. AL. SCHMEMANN dans *CV* 1949-51, n° 15, 17, 19, 23, 26 et 28, que nous avons signalés naguère.

L'Institut de théologie orthodoxe SAINT-SERGE à Paris a réagi contre certains bruits qui ont circulé concernant sa position envers la théologie du P. Bulgakov<sup>4</sup>. *IKZ* d'octobre-décembre 1951, p. 225, publie une note émanant de l'Institut et nous y lisons : « Il est vrai que la pensée théologique de Bulgakov suscite parmi nous différentes réactions : les uns l'acceptent ; d'autres adoptent envers elle une attitude critique allant jusqu'au rejet. (Mais) le corps des professeurs n'a jamais pris position dans cette question ».

D'ailleurs le dernier fascicule de la *Pravoslavnaia Mysl* est

1. Cfr Chronique 1951, p. 473.

2. Cfr *ibid.* ; *CV*, janvier 1952, p. 23.

3. Cfr *V* 7/8, 1951.

4. Cfr Chronique 1951, p. 207.

dédié à la mémoire de l'ancien professeur de Saint-Serge (voir ici même p. 97).

**Alexandrie.** — Dans un discours de fin d'année, le patriarche CHRISTOPHORE manifeste de l'inquiétude concernant les efforts du gouvernement égyptien tendant à supprimer les anciens privilèges des tribunaux d'Église en matière de statut personnel <sup>1</sup>. En effet, le 4 juin 1951, le parlement égyptien a approuvé un projet de loi prévoyant que les affaires de statut personnel de non-égyptiens seront désormais de la compétence exclusive des juridictions civiles. Il en sera notamment ainsi pour les chrétiens ne jouissant pas de la nationalité égyptienne. Les diverses communautés chrétiennes du pays, unies dans la défense de leurs droits, ont déjà protesté contre cette réforme laïcisante <sup>2</sup>. Le patriarche parle aussi de la nécessité où se trouvent beaucoup de chrétiens d'émigrer vers l'intérieur de l'Afrique, en Lybie ou en Australie, faute de travail. Il se propose d'entreprendre un grand voyage dans toutes les parties du continent africain.

**Allemagne.** — L'Église luthérienne de Hambourg vient de placer dans un de ses édifices cultuels un CONFESSIONNAL datant du XVIII<sup>e</sup> siècle. Cette innovation a eu lieu à la suite d'un vœu exprimé à la direction de l'Église luthérienne unie d'Allemagne de voir réintroduire la possibilité de la confession auriculaire. Les Églises luthériennes de Bavière et du Hanovre viennent également d'en recommander la pratique aux pasteurs <sup>3</sup>.

**Athos.** — Nous trouvons encore dans *Ortodoksia* les renseignements suivants sur les projets de RÉORGANISATION de la Sainte Montagne en vue « d'utiliser toutes les énergies spirituelles de l'endroit » <sup>4</sup> :

Une COMMISSION spéciale, composée du Gouverneur, des représentants hagiorites, des représentants du plan Marshall et des

1. Cfr *P*, 1 janvier 1952.

2. Cfr *PO*, juillet-septembre, p. 253-254.

3. Cfr *R*, 22 décembre.

4. Cfr *O*, 1951, N<sup>o</sup> 7, p. 346-356 ; Chronique 1951, p. 472-473.

conseillers techniques nécessaires, sous la présidence d'un métropolitain du patriarcat œcuménique, sera créée. Voici les points principaux du programme de travail qui a été élaboré :

1) la restauration, et la conservation des anciens monuments. Protection des trésors, bibliothèques et archives.

2) L'érection de l'école *Athonias*, avec des sections d'enseignement de peinture, de sculpture, de musique et de broderie.

3) L'installation d'une typographie hagiographe.

4) L'amélioration du réseau routier.

5) Travaux d'irrigation.

6) L'agriculture, viticulture, arboriculture, pêche, etc...

La commission devra s'occuper des détails de chaque point de ce programme.

La commission patriarcale de mai-juin 1951 a pu constater que les mesures prises en 1947 pour le relèvement du niveau moral ont eu leur effet, bien qu'il reste encore des plaintes sur « les zélotes, qui animés d'un zèle mal compris et ayant une formation déficiente, mènent une vie errante sur la Sainte Montagne et ne se soumettent pas aux ordonnances de la charte fondamentale ».

Il fut décidé de nommer une nouvelle commission composée de six personnalités athonites. Ce n'est manifestement pas sans raison que l'on s'abstient de faire allusion au problème, très actuel et très épineux en Grèce, des adhérents du vieux calendrier (julien). Ils sont cependant nombreux à l'Athos où, dans plusieurs monastères, on fait à la sainte Liturgie, mémoire *anonyme* de la hiérarchie.

Dès 1947, des mesures ont été prises en vue de REPEULER les monastères, soit par le retour de moines qui remplissent des charges en dehors de la Sainte Montagne ; soit en favorisant des vocations nouvelles. La commission patriarcale a aussi proposé l'établissement d'un MÉTOCHION (procure) en Amérique du Sud et en Australie.

Ces métokia, qui seraient sous la surveillance de quelques moines hagiographe, pourraient pourvoir les monastères de l'Athos de céréales, cuir, etc., et seraient ainsi d'un grand appui. Cette proposition a rencontré un accueil très favorable auprès des

représentants des monastères. Le rapport de la commission fut lu et approuvé par le Saint-Synode dans ses sessions des 4 et 9 août 1951 <sup>1</sup>.

**Constantinople.** — Le 1<sup>er</sup> novembre dernier, le Patriarche œcuménique a inauguré la NOUVELLE TYPOGRAPHIE patriarcale. L'*Apostolos Andreas*, le nouvel hebdomadaire du patriarcat, paraît déjà dans une tenue renouvelée et agrandie.

Les fêtes du centenaire de CHALCÉDOINE ont eu lieu les 15 et 16 décembre à Chalcédoine même, avec la participation du patriarche et du Saint-Synode au complet <sup>2</sup>.

Le métropolite VLADIMIR de Paris a soumis au patriarche œcuménique la constitution de son exarchat <sup>3</sup>.

Le gouvernement turc a de nouveau permis la BÉNÉDICTION publique de la mer le jour de la Théophanie, selon l'ancien usage. A la suite de cet heureux événement, le patriarche a envoyé un télégramme de profonde reconnaissance au Président de la démocratie turque <sup>4</sup>.

Une autre concession récente et importante de la part des dirigeants turcs est celle relative au port en public de l'habit ecclésiastique. Jadis, seuls les chefs d'Église étaient autorisés à porter le costume religieux publiquement.

**Éthiopie.** — Pour la première fois dans son histoire, l'Église copte d'Éthiopie a consacré ses propres évêques. C'est l'amba BASILE, premier primat d'origine éthiopienne de l'Église d'Éthiopie qui présida la cérémonie en la cathédrale de la Sainte-Trinité à Addis-Abéba. Autrefois, cette fonction revenait au patriarche

1. Une liste des moines athonites se trouvant hors de la Sainte Montagne a été envoyée au Patriarche œcuménique par la Sainte-Kinotis de l'Athos. Cfr *AA*, 12 janvier 1952. Le Patriarcat a annoncé l'envoi d'une commission de personnes compétentes pour l'inventorisation et la mise en sécurité des trésors, livres et manuscrits des monastères, et a demandé la collaboration des intéressés. Cfr *Ekklesia*, 15 déc. 1951. Des extraits des procès-verbaux sont publiés dans *Agios Paulos* (édité à Athos), 14/15 (juillet-août), p. 196-217.

2. Cfr *AA*, 8 déc. 1951. *Grigorios o Palamas*, nov.-déc. 1951, publie une lettre encyclique patriarcale pour ce centenaire.

3. Cfr *AA*, 17 nov. 1951.

4. Cfr *id.*, 5 janvier 1952.

copte d'Alexandrie, chef titulaire de toutes les Églises coptes du Proche-Orient <sup>1</sup>.

**Grèce.** — Le 29 octobre dernier, lors de l'inauguration de la 97<sup>e</sup> session du Saint-Synode, l'archevêque SPYRIDON d'Athènes a relevé les points principaux qui préoccupent actuellement la hiérarchie hellène. Ils ne sont d'ailleurs pas inconnus de nos lecteurs.

1) Le PROBLÈME DU CLERGÉ paroissial. Dans le nord du pays, plus de 600 paroisses sont sans prêtres. Un acte du conseil des ministres du 16 octobre 1951 permet que, pour l'ORDINATION sacerdotale, dans les petits séminaires des éparchies du Nord, les candidats ne fassent qu'un stage de deux mois au début de l'année scolaire de 1951/52. Ils doivent avoir terminé l'école élémentaire et l'on choisira de préférence ceux qui ont atteint l'âge de 40 ans.

2) La RECONSTRUCTION de plus de 800 églises détruites.

3) La question des adhérents du VIEUX CALENDRIER qui disposent de « pseudo-évêques ». Le manque de vigilance en cette matière pourrait provoquer des dommages et troubles assez graves pour toute la nation.

4) La question de la MORALITÉ PUBLIQUE de la population. Le nombre des divorces est en augmentation et d'autres symptômes d'une baisse de la moralité sont signalés.

5) La SITUATION ÉCONOMIQUE difficile de l'Église, qui ne dispose plus que d'une infime portion de ses biens <sup>2</sup>.

L'Église grecque poursuit sa lutte pour la conservation des biens ecclésiastiques et contre l'ingérence de l'État <sup>3</sup>.

On a posé les fondations d'une ÉCOLE DE DIACONESSES, appelée *Ikos tis Phititrias*, près du sanctuaire *Agia Varvara* de Daphni. Deux jeunes filles grecques ont déjà achevé leur stage dans de

1. Cfr Chronique 1949, p. 172 ; 1951, p. 65.

2. Cfr *Ekklesia*, 1 nov. 1951.

3. L'économe de l'Église grecque, le métropolite DOROTHÉE de Larissa, vient de publier un volume sur *L'Évolution de l'aliénation du patrimoine ecclésiastique jusqu'aujourd'hui*. M. PANAYOTAKOS, dans les *Archives de Droit canon et ecclésiastique* (Athènes, 1951, N° 3) insiste sur le fait que ce qui reste encore actuellement à l'Église est un stricte minimum et constitue son « toit ».

semblables écoles en Angleterre et en Suisse. Ce sont des auxiliaires d'œuvres sociales et charitables des paroisses. Le programme de l'école a été présenté au Patriarche œcuménique par M. VELLAS, directeur général de l'*Apostoliki Diakonia*, sous les auspices de laquelle cette initiative a été prise. M. Vellas note dans sa lettre que l'idée de cette nouvelle institution, comme celle des prédicateurs laïcs, ne s'introduit pas sans quelque résistance de la part des personnes qui ne comprennent pas la place du laïc et de la femme dans l'Église <sup>1</sup>. La maison servira en même temps de Foyer pour les étudiantes de l'Université d'Athènes.

Le 1<sup>er</sup> décembre dernier, l'*Apostoliki Diakonia* a pu inaugurer une nouvelle typographie grâce au concours du Conseil œcuménique des Églises. L'organe officiel de l'Église de Grèce, *Ekklesia*, y sera désormais imprimé avec un supplément destiné spécialement au clergé, *O Efimerios*, dont le premier numéro a déjà paru. Un périodique pour le relèvement spirituel et moral de la famille paraîtra tous les quinze jours avec le titre *To kharoumeno spiti* (*La Maison joyeuse*). Il comportera un supplément pour les enfants.

M. Vellas envisage encore l'impression de LIVRES LITURGIQUES, d'une ENCYCLOPÉDIE ecclésiastique et théologique ainsi que des ŒUVRES DES PÈRES GRECS de l'Église. Le patriarche Christophore lui a remis les notes manuscrites de feu le métropolite SOPHRONIOS Eustratiadis, rassemblées pour une réédition des *Ménées*. Le grand Horologion, d'après l'édition de Constantinople, est déjà sous presse.

**Jérusalem.** — Les cérémonies de la commémoration du 1500<sup>e</sup> ANNIVERSAIRE de l'érection du patriarcat de Jérusalem ont été assombries par la division de la cité. Beaucoup de personnalités officielles qui eussent normalement dû être invitées n'ont pu être conviées, faute de place. Le 11 novembre, les fêtes ont commencé par une doxologie solennelle célébrée en l'église dite « Petite Galilée » et par une réception dans les jardins qui l'entourent, sur le sommet du Mont des Oliviers. Malgré son infirmité, Sa Béatitudo le patriarche TIMOTHÉE prit part aux offices et

1. E, 1 déc. ; AA, 12 janvier.

reçut les nombreux ecclésiastiques représentant les diverses communautés chrétiennes de Jérusalem. Les trois dimanches suivants, des offices furent célébrés à l'église de la Résurrection, celle de la Nativité à Bethléem, et l'église de la Dormition près du jardin de Gethsémani. Le 9 décembre, pendant la liturgie à l'église Saint-Jacques, le patriarche avait pris place sur le trône traditionnel du premier évêque de la Ville, saint Jacques le frère du Seigneur. Conformément à un ancien usage dans le patriarcat, la liturgie fut chantée en grec, l'Évangile en grec, arabe et vieux-slavon <sup>1</sup>.

**Pays-Bas.** — Un groupe de pasteurs et de laïcs de l'Église réformée de Hollande qui publièrent en 1950 un petit volume assez retentissant : *Hervorming en Catholiciteit* et qui constituent ce qu'on a appelé le « *Hilversum Convent* », se montre de plus en plus actif dans ses efforts en vue de restaurer dans l'Église réformée néerlandaise des ministres « épiscopalement » ordonnés.

Le *convent* s'est adressé au Synode général pour demander que cette question soit mise à l'étude. Le synode ayant exprimé le désir d'être mis en possession d'un memorandum sur la base du rapport des *Church Relations in England*, pareil travail a été remis à la Commission théologique au sein du Synode <sup>2</sup>. Alors que les non-conformistes anglais ne se déclarent disposés à prendre l'« episcopacy » dans leur « système » que pour faciliter l'Union, le *Hilversum Convent* désire positivement cette restauration qui répond, selon lui, à une exigence de la vérité théologique. D'ailleurs l'Église réformée des Pays-Bas a depuis quelques années un organe liturgique officiel *Kerk en Eredienst*, où ces problèmes sont étudiés avec beaucoup de netteté et en grande franchise. Les questions agitées au sein de la communion anglicane y reçoivent un aspect nouveau et une impulsion nouvelle.

Le 16 janvier, à Amsterdam, une TRADUCTION moderne de la Bible en néerlandais a été présentée aux délégués des différentes Églises protestantes des Pays-Bas. L'ancienne version datait de 1637. Elle avait été publiée en vertu d'une licence des États-

1. Cfr *SÆPI*, 4 janvier.

2. Cfr *CT*, 7 déc.

Généraux et sur l'ordre du Synode de Dordrecht. Quarante philologues des diverses confessions protestantes ont travaillé pendant 20 ans à la nouvelle traduction.

Le 12 janvier, le Synode de l'« Église luthérienne évangélique restaurée du royaume des Pays-Bas » a décidé de se RATTACHER à l'Église luthérienne évangélique, mettant ainsi fin à une séparation de 160 ans. C'est lors de l'assemblée de la conférence luthérienne mondiale de Lund en 1947 que les deux groupes ont constaté que les causes de leur séparation avaient disparu<sup>1</sup>.

**Pologne.** — La « QUESTION POLONAISE » a abouti au résultat auquel on pouvait s'attendre<sup>2</sup>. Après que par un acte du 22 juin 1948, le Patriarcat de Moscou eût accordé à l'Église orthodoxe de Pologne l'entière indépendance (contre les réclamations du patriarche œcuménique) les trois évêques de l'Église orthodoxe polonaise, TIMOTHÉE de Bjelostok, GEORGES de Lodzin et MICHEL de Vrotslav se sont adressés au Patriarche Alexis pour qu'il leur donne un chef capable de diriger la nouvelle autocéphalie, n'ayant trouvé personne parmi eux susceptible d'assumer cette charge<sup>3</sup>. C'est l'archevêque de Lvov et Tarnopol, Mgr MACAIRE, consacré en 1945, qui fut désigné. Son intronisation a eu lieu le 8 juillet dernier en tant que « métropolite de Varsovie et de toute la Pologne » (5 à 600.000 fidèles)<sup>4</sup>. Le nouvel élu a joué un rôle important dans le rattachement forcé des Ukrainiens gréco-catholiques à l'Église orthodoxe de Moscou.

**Roumanie.** — Des AMENDES s'élevant de 5 à 10.000 leis roumains ont été infligées à 150 membres de l'Église orthodoxe roumaine pour cause de « négligence dans l'exécution des instructions du Patriarche ». C'était le ministre de l'intérieur qui avait informé le patriarche JUSTINIEN par lettre de ce que de nombreux membres du clergé omettaient certains passages dans la lecture

1. Cfr *SCÉPI*, 25 janvier. Il s'agit d'une petite minorité dans le protestantisme hollandais, environ 68.000 adhérents en total.

2. Cfr *Chronique* 1950, p. 419-421 ; 1951, p. 68-69.

3. Cfr *ŽMP*, N° 7 (juillet) 1951.

4. *Id.*, n° 9 (septembre).

des lettres pastorales. Malgré tous les services qu'il a rendus au régime actuel, le patriarche lui-même ne serait plus *persona grata*. Des bureaux du parti communiste ont été installés dans le monastère de Bucarest, destiné à héberger le séminaire de théologie et l'école de musique ecclésiastique. Le patriarche l'avait fait mettre en état à grands frais.

Le n° 7-8 (sept.-oct. 1951) des *Studii teologice*, la revue des trois seuls instituts théologiques du patriarcat roumain encore ouverts, est consacré à la vie et à l'activité de saint Paul, à l'occasion du 19<sup>e</sup> centenaire de l'arrivée de l'apôtre en Europe.

**Suède.** — Le 1<sup>er</sup> janvier, la LOI DE LA LIBERTÉ RELIGIEUSE, votée en mai 1951 est entrée en vigueur. Les confessions religieuses autres que l'Église d'État suédoise ne sont plus considérées comme étrangères, en vertu de cette loi qui tend à la parfaite égalité des citoyens, quelles que soient leurs croyances. Certaines tendances allaient même jusqu'à la séparation de l'Église et de l'État, mais les choses n'en sont pas arrivées à ce point. Dans une allocution radiodiffusée, l'archevêque Yngve BRILIOTH, primat de l'Église luthérienne de Suède, a posé la question : « Quel est le nombre de ceux qui vont maintenant quitter l'Église ? »

Nous ne sommes plus, répond l'archevêque, aux temps de Charles XI, qui obligeait chaque Suédois à appartenir à l'Église. « Le principe de la liberté religieuse nous est précieux. L'Église ne gagnera rien à retenir par la force de la loi ceux qui repoussent son message ». D'autre part, l'Église ne désire pas voir se rompre les liens séculaires qui l'unissent à l'État, « mais plus nettement encore qu'aujourd'hui il faut qu'elle apparaisse comme Église, corps spirituel, fondée sur la Parole et sur les Sacrements, et non pas comme une simple institution d'État pour les affaires religieuses ». « L'Église, il est vrai, voit avec une certaine tristesse, mais sans amertume, ceux qui la quittent maintenant. Elle doit se demander si ses lacunes ou celles de ses serviteurs sont peut-être la cause de ces départs. L'Église est et doit rester consciente de sa responsabilité, de son devoir de prêcher l'Évangile à ceux-là même qui lui tournent le dos ».

« Je tiens surtout à dire l'espoir, poursuit l'archevêque Brilioth, que la nouvelle loi n'accentuera pas les divergences entre

les groupes chrétiens de notre pays, à un moment où ils commencent à mieux se comprendre mutuellement, et qu'elle n'entravera pas les efforts pour unir tous ceux qui se veulent chrétiens dans la lutte commune contre les puissances du mal »<sup>1</sup>.

La nouvelle loi ABROGE la vieille interdiction des monastères, mais exige encore l'approbation royale pour la fondation d'un monastère et stipule que l'âge minimum pour pouvoir entrer au couvent doit être de 21 ans accomplis. Ceux qui n'appartiennent pas à l'Église suédoise sont exonérés de 40% de l'impôt du culte. Les emplois publics sont désormais accessibles à tous, bien que dans certains cas — surtout pour la question très débattue des instituteurs — la situation ne soit pas encore tout à fait claire. Le mariage religieux dans n'importe quelle confession aura un effet civil<sup>2</sup>.

A la session d'automne du Synode de l'Église suédoise, où furent également discutées les implications de cette loi, un très vif débat surgit à propos des TENDANCES « CATHOLICISANTES » des milieux « Haute-Église ». Il a été soulevé à propos d'un projet de revision du cérémonial officiel en vue d'une discipline liturgique plus poussée. Les initiatives libres des « ritualistes » ont été blâmées, étant plus évocatrices de Rome que de Wittemberg. Parmi certains jeunes pasteurs, c'est à qui se montrerait le plus « romain ». L'on a surtout dénoncé la pratique de l'élévation à la messe, car on craint qu'elle ne soit en connexion avec la doctrine catholique du sacrifice, envers laquelle certains pasteurs se montrent sympathisants. La question ayant été renvoyée à l'assemblée des évêques en janvier, pour qu'ils prennent les mesures nécessaires contre la propagation de coutumes qui inquiètent le peuple, l'archevêque Brilioth a, par la suite, au nom de cette assemblée, recommandé la modération, non sans avoir fait d'abord l'éloge du mouvement liturgique. Il a exprimé la crainte qu'en cherchant unilatéralement ses modèles dans « d'autres branches de l'Église universelle » on n'introduise un facteur de division dans la vie de l'Église suédoise. La pratique de l'élévation est formellement désapprouvée, car elle est devenue

1. Cfr *SÆPI*, 1 février.

2. Cfr *Vers l'Unité Chrétienne*, février 1952 : M. de PAILLERETS, O. P., *Problèmes actuels de l'Église suédoise*.

« l'expression de tendances romanisantes, où se font jour les idées de transsubstantiation et de sacrifice » contraires aux conceptions évangéliques.

Un autre point au sujet duquel il y a eu une lutte assez vive est le SERVICE ECCLÉSIASTIQUE FÉMININ, que certains voudraient même voir étendre jusqu'à un sacerdoce des femmes. En septembre dernier, les professeurs et chargés de cours de théologie d'Upsal et de Lund ont à ce propos publié la déclaration commune suivante :

« Nous soussignés, professeurs et docents en exégèse du Nouveau Testament aux deux universités du Royaume, déclarons ici comme étant notre opinion arrêtée, reposant sur des recherches rigoureuses, que l'introduction de soi-disant femmes-prêtres dans l'Église serait inconciliable avec la façon de voir du Nouveau Testament et signifierait une infidélité à la Sainte Écriture. Le choix des apôtres par Jésus et les paroles de Paul sur la place de la femme dans l'assemblée ont une valeur de principe et sont indépendants des circonstances et des opinions de l'époque. Il faut donc dire que le projet actuel de donner aux femmes accès aux fonctions sacerdotales dans l'Église suédoise se heurte aux plus sérieux obstacles exégétiques » <sup>1</sup>.

Cette déclaration a, paraît-il, soulevé une tempête de protestations.

Le Synode n'a pas davantage pris de résolution au sujet de la question relative à la loi sur le DIVORCE, qui met les pasteurs dans l'obligation de remarier religieusement les divorcés. Les pasteurs qui refusent pour raisons de conscience s'exposent à des poursuites judiciaires. Dans ce domaine, la position de l'Église suédoise n'est pas précise <sup>2</sup>. La vie de l'Église suédoise d'aujourd'hui dans son ensemble montre des symptômes de forte effervescence idéologique <sup>3</sup>.

1. Cfr *id.*, déc. p. 14 ; CT, 1 février.

2. Cfr L. F. DELTOMBE, O. P., *Une lettre des évêques luthériens de Suède sur les questions sexuelles*, Nouvelle Revue Théologique, nov. 1951, p. 926-937.

3. Signalons à ce propos encore que dans le journal de l'Église de Suède *Vår Kyrka*, 22 nov. 1951, le professeur Harald EKLUND, de la faculté de théologie à Lund, a critiqué virulemment la façon dont on a choisi les représentants pour la Conférence de Foi et Constitution de Lund 1952. Le professeur Eklund, libéral, dit qu'il n'y a pas de représentants pour

**Syrie et Liban.** — Dans le *Messenger de l'Action chrétienne des Étudiants russes*, le R. P. G. CHODR, diacre libanais, publie des réflexions sur l'état actuel de l'orthodoxie syrienne-libanaise<sup>1</sup>. « La Syrie et le Liban constituent un sombre tableau parmi les pays orthodoxes », dit l'A. Aujourd'hui plus que jamais, le patriarcat d'Antioche demeure dans sa léthargie séculaire. Absence de formation religieuse élémentaire chez le clergé. Indifférence générale et perte de la foi et des mœurs. Le mouvement de la jeunesse, organisé en 1941-1942, a contribué à un certain renouveau par la Liturgie et la Bible. Il a été lancé avec l'approbation et l'encouragement de la hiérarchie. Mais « notre action ne trouve pas de mouvement correspondant chez le clergé, voilà l'essentiel du drame ». La communion fréquente, que l'on a voulu propager, s'est heurtée à l'opposition : « On nous refusait à la communion, car, selon l'opinion de la majorité des prêtres de mon pays, il ne convient pas de communier plus de quatre fois par an ». Le dynamisme initial du mouvement, son « radicalisme spirituel », a rencontré l'inertie du côté officiel. Même les protestations contre le mal des divorces furent reçues par une « tempête d'indignation », à laquelle l'organe du mouvement *An-Nur* (la Lumière), a répondu en publiant trois pages de saint Jean Chrysostome... Les quelques publications du mouvement restent les seuls moyens de répandre des informations d'ordre religieux parmi le peuple. Les cinq dernières années, le mouvement a déployé une intense activité pédagogique, surtout par des écoles de dimanche. Il y a également les souhaits d'une nouvelle organisation de la vie monastique. Une communauté religieuse serait d'un appui précieux pour aider à surmonter la crise actuelle, que traverse le Mouvement. Un renouveau est également souhaité par notre A. pour faire face à l'« uniaticisme catholique »,

le nouveau mouvement Haute Église, qui a tant de contacts et d'intérêts internationaux dans le domaine œcuménique. Il n'y a non plus de représentants libéraux et on désirerait également voir représenté le mouvement de la « jeune Église ». Les représentants suédois sont tous d'une même espèce, les chefs et les protagonistes de l'école de Lund (non seulement les évêques Nygren et Aulén, mais aussi les professeurs Bring, Wingren, le doyen Askmark, e. a.). Cfr aussi *Svensk Kyrkotidning* (le journal du clergé suédois), 15 nov.

1. *Vestnik*, sept.-oct. 1951.

sur lequel « en toute charité fraternelle » il dit quelques paroles assez amères <sup>1</sup>.

**Yougoslavie.** — Le métropolite JOSEPH de Skopljé, arrêté depuis un an, a été mis en liberté. L'évêque BARNABAS (Nastić) de Sarajevo, condamné en mars 1948 à 16 ans de prison, a également été relâché. Si la situation laisse encore beaucoup à désirer pour l'Église catholique en Yougoslavie, les conditions de vie de l'Église orthodoxe et des différentes communautés protestantes serbes se sont beaucoup améliorées, selon l'avis unanime des dirigeants ecclésiastiques avec lesquels M. Visser 't Hooft et le Pasteur R. Tobias se sont entretenus durant une visite au pays en janvier dernier. Ils confirment les autres témoignages <sup>2</sup> suivant lesquels la liberté du culte est complète. Néanmoins, selon eux, les conditions de l'éducation religieuse ne sont pas encore entièrement satisfaisantes. L'autorisation de donner l'instruction religieuse dans les écoles est parfois accordée, mais il y a des régions où l'enseignement religieux est paralysé et entravé. Les représentants du Conseil œcuménique ont souligné la grande importance de cette question pour l'avenir de l'Église et les autorités compétentes ont fait des promesses. Au cours d'un dîner au patriarcat, le patriarche VINCENT a de nouveau exprimé son désir d'entretenir des relations plus étroites avec les Églises à l'étranger <sup>3</sup>.

1. Dans *The Catholic Herald* du 18 janvier dernier, à l'occasion de l'Octave des prières pour l'Unité Chrétienne, nous trouvons citées (p. 3) les paroles récentes suivantes d'un jeune prêtre grec-catholique (melkite) : « Je pense que l'Église melkite est seulement une Église temporaire. C'est un mal nécessaire de maintenir une double hiérarchie jusqu'à ce que les relations entre Rome et l'Orthodoxie, avec la grâce de Dieu et la bonne volonté de tous, deviennent de nouveau normales, comme c'était pendant les premiers siècles. J'ai des raisons sérieuses de croire qu'une fois l'union rétablie, tous les évêques grecs-catholiques s'effaceraient pour entrer dans les rangs de l'Église orientale renouvelée. La mission des grecs-catholiques est celle de vivre plus profondément et plus ardemment dans la tradition orthodoxe primitive et de servir ainsi comme un humble chaînon entre Rome et l'Orthodoxie ». — Il y a un problème du schisme qui n'est pas seulement académique : nos frères orthodoxes ne doivent pas l'oublier non plus quand ils se heurtent à l'« uniaticisme catholique » qui a sa raison d'être historique.

2. Cfr Chronique 1951, p. 475-476.

3. Cfr *SÆPI*, 19 janvier ; *E*, 15 oct.

En vertu du principe constitutionnel de la séparation de l'Église et de l'État, non seulement les facultés catholiques de Zagreb et Ljubljana, mais aussi la faculté de théologie orthodoxe de Belgrade viennent d'être informées qu'elles seront dorénavant SÉPARÉES de l'État.

Mgr GERMAIN, membre du Saint-Synode, a rendu visite à l'évêque orthodoxe serbe NICOLAS, aux États-Unis. L'unité de l'Église serbe en Amérique (55 paroisses avec quelque 140.000 membres) avec celle de la patrie serait actuellement chose faite <sup>1</sup>.

### Relations interorthodoxes.

Dans sa lettre encyclique pour le 15<sup>e</sup> centenaire du Concile de Chalcédoine, le Patriarche œcuménique cite en entier le canon 28 de ce concile sur les privilèges du siège de Byzance et en fait le commentaire <sup>2</sup>. D'autre part, la revue *Orthodoxia* du patriarcat roumain a consacré un numéro spécial à Chalcédoine <sup>3</sup>. Le patriarche JUSTINIEN y expose — comme on le fit aussi à Moscou — que le canon 28 n'a plus force de loi actuellement.

Nous apprenons par le discours de fin d'année déjà cité du patriarche CHRISTOPHORE d'Alexandrie <sup>4</sup> que le patriarche œcuménique ATHÉNAGORE lui a annoncé, peu avant la nouvelle année, son intention de différer indéfiniment l'organisation du Synode panorthodoxe dont il fut beaucoup question ces temps-ci <sup>5</sup>. Le patriarche Christophore s'obstine néanmoins. Il attend entre autres, de ce synode des résultats fructueux pour la réunion des Églises copte, éthiopienne et arménienne, bref de tous les monophysites et monothélites. Selon lui, on devrait même envisager la réunion des Églises vieille-catholique et anglicane, surtout si celle-ci consentait à se montrer conciliante sur certains points qui « sentent le protestantisme ». Par une lettre du 17 décembre 1951 le patriarche d'Alexandrie a répondu à celui de Constantinople qu'il tenait à la convocation, puisqu'il n'y a aucune raison grave de la remettre. Si l'on arrive à réaliser

1. Cfr *Glasnik* (Belgrade), 1 déc., p. 173-174.

2. Cfr *Grigorios o Palamas*, nov.-déc.

3. N° 2-3, avril-sept. 1951.

4. Cfr p. 58.

5. Cfr *Chronique* 1951, p. 369, 479.

ce projet, « l'Église orthodoxe orientale aura — ainsi écrit le patriarche Christophore — un plus grand prestige et elle pourra victorieusement s'opposer à l'avenir à toute résistance venant du côté de l'Église catholique et tendant à contrarier son influence ». Cet aspect du Synode à convoquer n'avait pas encore été exprimé jusqu'à présent et l'on peut espérer qu'il ne reflète qu'une vue personnelle.

L'archevêque MACARIOS de Chypre a répondu le 1<sup>er</sup> décembre dernier au patriarche œcuménique que la convocation d'un prosynode interorthodoxe lui paraît IMPOSSIBLE ET INOPPORTUNE actuellement, vu la présente situation politique qui empêche un certain nombre d'Églises autocéphales orthodoxes d'y participer. Il importe d'éviter de créer des divisions, car les non-participants pourraient rejeter les décisions qui auraient été prises <sup>1</sup>.

Lors de la visite qu'une mission du patriarcat œcuménique a faite en juillet dernier au patriarche d'Alexandrie, les points suivants ont été abordés :

1) Le désordre et la confusion de nature canonique qui règne en Amérique entre les différentes juridictions.

2) La question du Calendrier qui préoccupe et trouble l'Église de Grèce et qui réclame une solution immédiate.

3) La décadence qui se manifeste depuis quelques temps dans les patriarcats d'Antioche et de Jérusalem, surtout pour des causes politiques.

4) La division qui règne aujourd'hui entre les Églises autocéphales de l'Orient et celles de Russie et des Balkans.

Le patriarche Christophore dit dans son discours qu'il a encore écrit à ce sujet une longue lettre au patriarche œcuménique, pour lui exprimer son inquiétude et insister sur la nécessité impérieuse de supprimer tout différend entre les Églises locales <sup>2</sup>.

Le *Journal du patriarcat de Moscou* a publié une violente PROTESTATION de l'archevêque PAISIOS d'Albanie, adressée aux chefs de toutes les Églises autocéphales et dirigée contre le

1. Cfr *Apostolos Varnavas*, déc. 1951, p. 473.

2. Cfr *P.*, 1 janvier.

patriarche œcuménique qu'il accuse de favoriser les intérêts du « chauvinisme grec ». Il s'agit de l'appui donné à l'évêque albanais Marc LIPA aux États-Unis qu'on a substitué à l'évêque Fan NOLI, dépendant du synode albanais <sup>1</sup>. Le patriarche Alexis appuie cette protestation et profite de l'occasion pour accuser le siège œcuménique de beaucoup d'autres actes anticanoniques dans le passé.

Entretemps, le BESOIN DE SE CONNAÎTRE et de se comprendre davantage se fait de plus en plus pressant parmi les chrétiens orthodoxes d'Orient. On s'est félicité de l'excellente occasion qu'offrait à cet effet la grande excursion en bateau lors des fêtes de saint Paul. La nécessité est apparue à tous les participants orthodoxes de resserrer les liens de paix et d'aide mutuelle. Deux réunions interorthodoxes se sont tenues pendant le voyage. Les représentants des Églises patriarcales et autocéphales ont alors déjà, après de longues discussions, acquis la conviction que les Églises orthodoxes ne sont pas préparées comme il le faudrait pour se réunir en prosynode. Une profonde préparation par des prises de contact et des études devrait le précéder <sup>2</sup>.

### Relations interconfessionnelles.

*Généralités.* — Notons ici quelques premiers échos de la SEMAINE DE L'UNIVERSELLE PRIÈRE DES CHRÉTIENS POUR L'UNITÉ qui vient d'être célébrée.

En France l'abbé Paul COUTURIER a publié une nouvelle petite plaquette avec des prières appropriées. Il y invite aussi à la prière pour la préparation de l'importante conférence œcuménique de Foi et Constitution qui se tiendra cette année à Lund en Suède. A Paris les réunions et cérémonies de la Semaine ont été clôturées en présence de l'archevêque Mgr FELTIN.

Le *Monde* (Paris) du 19 janvier a publié cette année encore un « triptyque œcuménique », réformé-anglican-catholique (par le pasteur Jean CADIER, l'évêque anglican George K. A. BELL et Mgr G. CHEVROT). Plusieurs périodiques ont consacré des articles dans leur

1. Cfr *ŽMP*, N° 10, 1951. Marc Lipa a été nommé le 31 août 1950 par le Saint-Synode de Constantinople et fut consacré le 10 sept. à Constantinople même.

2. Cfr *O*, 1951, n° 7, p. 357-365.

numéro de janvier à des questions concernant l'unité chrétienne. Mentionnons : *Ecclesia* (R. P. CONGAR, DANIEL-ROPS, le R. P. DANIELOU) ; *l'Union* (R. P. M. VILLAIN) ; *L'Union missionnaire du Clergé de France* (Mgr J. MAURY, et le R. P. C. J. DUMONT) ; *Bulletin du Cercle saint Jean-Baptiste* (R. P. DANIELOU, Ch. COUTURIER, J. PIANTIE, P. KOVALEVSKY).

En Suisse, à Genève, les habitants ont pu voir l'affiche publiée par M. l'abbé Couturier à la porte des églises catholiques et protestantes, dans les maisons de paroisses et chez de nombreux libraires. Le samedi 19, des orthodoxes, réformés, luthériens, anglicans, vieux-catholiques se sont réunis pour un office œcuménique à l'église vieille-catholique de saint Germain. Une foule nombreuse y participait, chantant des cantiques et récitant ensemble le Notre Père. A cette occasion, Mgr PETIT, vicaire général, avait envoyé une très belle lettre qui fut lue au début du service.

Après cet office, frère Max THURIAN, de la communauté de Taizé, a fait dans une salle voisine, une conférence sur la place de la Vierge Marie dans la foi chrétienne. Il a aussi fait une autre conférence sur le concile de Chalcédoine.

Durant toute l'octave, les quelques frères de Taizé présents à Genève pour l'hiver, ont consacré leurs offices, célébrés chaque matin à la chapelle des étudiants et le soir à la cathédrale Saint-Pierre, à la prière pour l'Unité. Chaque soir, une personnalité œcuménique a participé à ces offices, prononçant une brève homélie et une prière d'intercession. Ainsi M. DE WEIMARN, directeur du service œcuménique de presse, M. le pasteur MOLANDER, de l'Eglise luthérienne de Suède, M. le pasteur VISSER 'T HOOFT et l'évêque anglican NEILL y prirent la parole. De la sorte, chaque soir de nombreux chrétiens non catholiques ont joint leurs prières à celles de leurs frères catholiques romains qui, ces mêmes jours, priaient à la même intention dans leurs églises.

En Belgique, l'opuscule de M. le chanoine R. Aubert, *La semaine de prières pour l'unité chrétienne* a été publié en traduction néerlandaise. Des veillées de prières ont été célébrées pendant l'Octave à Bruxelles et dans d'autres villes. A Namur et à Liège, la Grand' Messe du dimanche de la semaine a été célébrée selon le rite byzantin en présence de l'évêque du diocèse. Des conférences ont été faites en plusieurs endroits. La *Revue Nouvelle*, sous la rubrique *Quelques problèmes de l'Unité* contient les quatre articles suivants : Jean GRIBOMONT, *Les laïcs et l'Union des Églises*, Paul EVDOKIMOV

*Sacerdoce royal : une vue orthodoxe sur la place du laïc dans l'Église ;* Marcel GOSSET, *Protestants et Catholiques en Hollande ;* Roger AUBERT : *Philosophie religieuse et sainteté dans l'orthodoxie russe.*

En Angleterre, une réunion s'est tenue le 17 janvier au *Central Hall* à Westminster sous la présidence de l'évêque anglican d'Oxford ; le Rev. Francis HOUSE (anglican), le chanoine George DWYER (catholique) et le Dr. W. D. MAXWELL (presbytérien) y prirent la parole.

A Oxford, une réunion semblable a eu lieu sur l'initiative du *Council of the Church Unity Octave* (anglican). La pratique de la semaine se répand de plus en plus en pays anglo-saxon.

La commission *Faith and Order* du conseil œcuménique des Églises a rédigé des prières qui sont entièrement consacrées à l'intention de la conférence de Lund en août prochain et qui témoignent d'une grande sollicitude pour arriver « à la vérité dans la charité » (*Que tous les chrétiens qui suspectent ou dénoncent notre fellowship soient uniquement animés d'un zèle pour la vérité et qu'ils agissent avec charité*).

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* — Mgr André CASSULO, délégué apostolique à Constantinople, décédé le 9 janvier dernier, fit le 1<sup>er</sup> janvier dernier une visite de nouvel-an au Phanar. Le patriarche ATHÉNAGORE lui rendit cette visite en compagnie du métropolite Chrysostome de Néo-césarée<sup>1</sup>. Ce dernier représenta aussi le patriarche aux funérailles de Mgr Cassulo.

*Grigorios o Palamas*, nov.-déc. 1951, traduit une grande partie de l'article que le R. P. G. DUMONT, directeur du centre *Istina*, a publié sur les fêtes de saint Paul, notamment les considérations concernant l'Église de Grèce, l'aspect œcuménique de la célébration et l'attitude de l'Église romaine<sup>2</sup>.

Le n° de janvier de *La Vie Spirituelle* (Paris) a pour thème *Le Nom de Jésus*. Quelques pages sont consacrées à l'invocation de Jésus dans la tradition byzantine. Signalons également Joseph

1. Cfr AA, 12 janvier.

2. Cfr Chronique, 1951, p. 483-485.

LEDIT, *The Eastern Schism and the Division of Europe* dans *Theological Studies*, déc. 1951 (XII, n° 4), pp. 455-480.

*Anglicans.* — Faisant œuvre de chroniqueur, nous ne pouvons passer sous silence la « drôle de tempête » qui a sévi en Angleterre et dans le monde anglican à propos de l'enseignement du Pape sur le mariage et la naissance, vers la fin de 1951. Les catholiques anglais ont été émus, et non sans raison, de la façon précipitée et superficielle dont on a, jusque dans la presse ecclésiastique anglicane, interprété les paroles du discours de S. S. Pie XII<sup>1</sup>. De nombreux théologiens catholiques, au nombre desquels Mgr ELLIS, évêque de Nottingham et Mgr MASTERSON, archevêque de Birmingham, ont souligné l'incongruité du raisonnement des contradicteurs selon lesquels, en une matière aussi grave, la fin pourrait justifier les moyens jusqu'à porter directement atteinte à une vie humaine. L'orage s'est d'ailleurs assez rapidement apaisé et l'on peut espérer qu'il n'aura pas d'autres conséquences pratiques pour le personnel médical catholique du royaume.

*Protestants.* — Dans *Foi et Vie* de nov.-déc. 1951, M. F. LOVSKIJ consacre quelques pages fort laudatives aux volumes déjà parus de *l'Histoire de l'Église* par FLICHE et MARTIN (p. 656-662).

La lecture des deux premiers volumes (jusqu'à la paix constantinienne) doit fatalement dérouter « des lecteurs de Lietzmann et de M. Goguel ». Quant aux tomes consacrés au moyen âge, « le mot qui s'impose avec insistance est l'adjectif *honnête* ». Pour ce qui concerne la suggestion de M. Lovskij au sujet d'une Histoire de tout l'Israël de Dieu, également dans ses « schismes » (l'A. renvoie ici à l'article de D. N. OEHMEN sur *Le schisme dans le cadre de l'économie divine*, Irén., 1948, n° 1) remarquons que dès le premier volume de FLICHE et MARTIN, un volume sur les Églises orientales séparées a été prévu. Dans le tome 10 (paru en 1950), on annonce encore un autre volume

1. Cfr par ex. *CEN* du 9 et 16 nov., ou *CT* du 16 nov., relatant l'opinion de l'évêque anglican de Monmouth, selon qui, en cas de conflit, c'est à la femme de décider du sort de l'enfant. Le Dr. MATTHEWS, doyen de la cathédrale de saint Paul à Londres, a parlé de l'enseignement « inhumain » du Pape.

(ce sera le t. 25) sur « Les Églises Protestantes ». De fait, pour être complet, il faudrait encore faire l'histoire des Juifs, « les premiers schismatiques » comme dit M. Lovskij. Mais alors, il en faudrait peut-être encore un sur l'Islam (Ismaël !).

Il est intéressant de remarquer que le *Living Church*, organe de l'Église épiscopaliennne américaine, tout en désapprouvant la décision du Président des États-Unis concernant la nomination d'un ambassadeur auprès du Vatican, a DÉPLORÉ la « coordination de l'opposition » par le Conseil National des Églises aux É. U. et a parlé à ce propos de « protestantisme politique » auquel nous avons fait allusion dernièrement <sup>1</sup>.

Dans *Begegnung* (Cologne), n° 11, 1951, M. LAROS traite de *L'effet du « nouveau dogme marial » sur la rencontre des confessions*.

Le Monitum du 5 juin 1948 fut un choc. L'instruction de décembre 1949 élargit le fossé. Le dogme a déchaîné une tempête mais après un an, beaucoup a changé. Des écrits « pro et contra » ont éclairci bien des points. En tous cas, l'atmosphère est purifiée de l'accessoire et les questions essentielles sont abordées avec franchise.

Au début de l'année a paru aux PAYS-BAS un RECUEIL important d'études réalisé par la collaboration de sept auteurs réformés et de sept catholiques qui exposent en confrontation les points de vues protestant et catholique, concernant l'histoire de la Réforme et les relations récentes entre protestants et catholiques, la doctrine catholique et réformée, le droit et la constitution, la spiritualité, l'apostolat. Le grand intérêt que suscite cette publication de part et d'autre est symptomatique pour le climat interconfessionnel dans le pays à l'heure présente <sup>2</sup>.

*La Vie Spirituelle* (supplément) n° 19, 15 nov. 1951, contient trois articles sur les « Monachismes dissidents ». Louis GARDET, *Un monas-*

1. Cfr LC 9 déc. ; Chronique 1951, p. 487-88, et HK janv., p. 158-160.

2. *Geloofsinhoud en Geloofsbeleving. — Een peiling binnen Reformatie en Katholieke Kerk in Nederland* (Doctrine et vie de la Foi. — Un sondage à l'intérieur de la Réforme et de l'Église catholique aux Pays-Bas) ; sous la rédaction du Dr. H. van der LINDE et Dr. F. THIJSSSEN, Utrecht, Spectrum, 1951, in-8 ; 367 p.

*ière copte* (pp. 468-474). G. D., *La vie conventuelle actuelle chez les anglicans* (pp. 475-480). FF. Roger SCHUTZ et Max THURIAN, *La communauté réformée de Taizé* (pp. 481-487).

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — La Conférence théologique annuelle du FELLOWSHIP DES SS. ALBAN ET SERGE, tenue à Abingdon en juillet dernier, avait pour sujet la TRADITION. Le P. Basile KRIVOSHEIN et les professeurs VI. LOSSKIJ et VERCHOVSKIJ y prirent la parole du côté orthodoxe. Les conférenciers anglicans furent le Rév. H. BALMFORTH et le Rév. Owen CHADWICK. La présidence fut assumée par le Rév. Dr. E. L. MASCALL, qui dans *Sobornost* hiver 1951, donne un compte rendu de cette rencontre.

Du 24 au 28 septembre a eu lieu à Bièvre (France), la 3<sup>e</sup> RENCONTRE entre étudiants orthodoxes, anglicans et presbytériens. La célébration eucharistique de ces trois confessions a été étudiée en commun <sup>1</sup>.

Sur le modèle de la Confraternité anglo-orthodoxe des SS. Alban et Serge une CONFRATERNITÉ D'ÉTUDE ÉVANGÉLIQUE-ORTHODOXE vient d'être créée en Allemagne. Son but est de poursuivre les travaux des journées qui se sont tenues à MARBOURG vers la fin de l'année 1951. Les présidents d'honneur de cette confraternité sont les Prof. E. BENZ (luthérien) et L. ZANDER (orthodoxe) ; le comité est composé de quatre membres : le P. ZACHARIAS (orth.) et le Dr. MÜLLER (luth.), avec les secrétaires M. Nikita VOINOV et F. PHILIPP. Une bibliothèque sera organisée pour l'étude des problèmes concernant particulièrement l'orthodoxie et le protestantisme <sup>2</sup>.

L'évêque allemand vieux-catholique Jean DEMMEL a demandé au patriarcat œcuménique qu'on établisse des rapports d'amitié avec l'Église vieille-catholique d'Allemagne comme il en existe avec celle de Suisse.

Le métropolite GERMAIN et le professeur GLUMAC de Yougos-

1. Cfr *Vestnik*, nov.-déc., 1951, p. 21.

2. Cfr *id.*, p. 23.

l'avie ont, lors de leur récente tournée en Amérique et en Europe, été les hôtes de l'archevêque anglican de Cantorbéry et eurent des conférences portant sur les rapports entre l'Église orthodoxe serbe et l'Église d'Angleterre. On sait que le patriarche serbe VINCENT a exprimé à plusieurs reprises le désir d'avoir plus de contacts avec les chrétiens d'Occident.

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Maintenant que les différents points de vue concernant les possibilités de réunion entre anglicans et Églises libres ont été exprimés dans les Rapports que nous avons signalés au fur et à mesure de leur parution (voir aussi ici même, p. III) une accalmie s'est produite, dans l'attente, sans doute, d'échanges de vues plus officiels. A la clôture de l'ANGLO-CATHOLIC PROGRESS CAMPAIGN, en octobre dernier, l'évêque d'Exeter a prononcé les paroles suivantes, qui sont encore très caractéristiques des réactions que provoquent ces discussions :

« Souvent il me semble qu'un des développements les plus surprenants et affligeants dans l'histoire anglaise récente a été la tendance de penser et de parler de l'Église d'Angleterre comme seulement d'une parmi plusieurs « Églises ». Pourtant il y eut un temps où chaque membre de l'Église d'Angleterre n'avait pas de doute que l'Église d'Angleterre fût l'Église même, par rapport à laquelle tous les autres groupements de chrétiens anglais étaient schismatiques, bien qu'honnêtes et bien intentionnés dans leur schisme ». Selon l'évêque une des causes de ce changement d'attitude fut la crainte d'être accusé d'orgueil, d'intolérance et de manque de charité et il conclut : « c'est une crainte sans fondement, je pense. Il n'est pas impossible d'insister sur les droits de la vérité dans un esprit d'humilité, d'amour et de compréhension. La chose n'est non seulement pas impossible mais c'est même un devoir » <sup>1</sup>.

Du 18 au 20 décembre, à HIGH LEIGH, la conférence annuelle des FRIENDS OF REUNION a eu lieu. Elle réunissait des anglicans et des membres des Églises libres. Le Rév. A. G. HEBERT de Kelham, le prof. H. CUNLIFF-JONES (Bradford) et le Rév. Gordon RUPP y ont pris la parole. Le sujet mis à l'étude fut le

1. Cfr *FU*, déc. 1951, p. 34.

BAPTÊME et la nature de l'Église. Le Rév. Martin JARRETT KARR (Mirfield) exposa le point de vue catholique et introduisit son auditoire dans la pensée du dernier livre du P. CONGAR<sup>1</sup>.

Le n° de septembre 1951 du *Modern Churchman* (Vol. XLI, n° 3) a pour thème *The Church ; Past, Present and Future*, et reproduit les conférences de la 34<sup>e</sup> réunion annuelle des Modern Churchmen à Oxford, en août 1951.

*Le projet d'union dans l'Inde du Nord et le Pakistan.* — En novembre a été publié le PLAN OF CHURCH UNION IN NORTH INDIA AND PAKISTAN. A l'encontre de ce qui est le cas pour l'Église Unie de l'Inde méridionale, ce projet comporte l'unification du ministère dès l'origine. Par une imposition mutuelle des mains, sans préjuger de la valeur des ordres antérieurement reçus (« épiscopalement » ou non) les ministres anglicans, presbytériens, congrégationalistes, méthodistes et baptistes recevront tous par cette cérémonie initiale le pouvoir de célébrer les sacrements en tous lieux de l'Église Unie. Le plan insiste à plusieurs reprises qu'il ne faut pas vouloir exiger une interprétation théologique particulière de l'*Episcopacy*. Le projet ne prévoit pas de cérémonial commun ; les coutumes liturgiques des différents groupes en vigueur avant l'union demeureront inchangées. La convergence dans ce domaine sera réservée au processus de la « croissance en commun » (*growing together*) qu'on espère réaliser par ces projets d'union.

ENTRE DIVERSES CONFESSIONS. — A Beyrouth a eu lieu du 14 au 25 octobre une ASSEMBLÉE DU CONSEIL DE L'ALLIANCE UNIVERSELLE DES UNIONS CHRÉTIENNES DE JEUNES FILLES. L'accent œcuménique a été particulièrement sensible à la séance consultative qui a précédé l'Assemblée du Conseil et à laquelle prirent part des délégués syriens-orthodoxes, coptes, grecs-orthodoxes, anglicans, protestants et aussi catholiques de quarante pays différents. La nécessité a été soulignée d'organiser de plus nombreuses réunions et consultations mondiales, desti-

1. Cfr CEN, 28 déc.

nées à développer la compréhension œcuménique et à élargir la vision de l'unité chrétienne <sup>1</sup>.

### MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

C'est la TROISIÈME CONFÉRENCE MONDIALE DE FOI ET CONSTITUTION, laquelle se tiendra à LUND, en Suède, du 15 au 20 août prochain, qui retient à l'heure présente l'attention générale des milieux œcuméniques. Le Comité exécutif de la Commission de Foi et Constitution du Conseil œcuménique des Églises, réuni au palais de Lambeth du 30 janvier au 1<sup>er</sup> février, sous la présidence de l'archevêque Brilioth, primat de l'Église luthérienne de Suède, a pris les dernières dispositions pour l'organisation de la conférence. Outre les trois rapports sur : 1) l'Église ; 2) la liturgie et 3) l'intercommunion <sup>2</sup>, la conférence de Lund est encore préparée ces derniers temps par des discussions sur les FACTEURS NON THÉOLOGIQUES de la désunion des chrétiens. Une CONFÉRENCE INTERNATIONALE à l'institut œcuménique de BOSSEY qui s'est tenue du 6 au 12 novembre a donné un rapport sur ce sujet. Il a été publié dans l'*Ecumenical Review* de janvier 1952 (p. 174-180) et sera soumis aux délégués à Lund.

A Bossey on a reconnu qu'il était difficile de tracer une ligne de démarcation bien nette entre les facteurs théologiques et non théologiques affectant les divisions entre les chrétiens. L'Évangile devant être annoncé à des hommes se trouvant dans une grande variété de situations politiques, économiques et culturelles, il est inévitable que dans sa vie et dans sa doctrine, l'Église ne soit influencée par les diversités de langues, de formes de gouvernement, etc. L'isolement, la discrimination entre groupes économiques, sociaux et raciaux, les antagonismes nationaux et les guerres, les rivalités personnelles, etc., sont des agents non théologiques de division, s'ajoutant aux causes théologiques. En outre, certains facteurs non théologiques tendent à perpétuer les premières divisions : le chauvinisme et l'orgueil confessionnel, la facilité à accepter le statu quo, le poids mort ou l'inertie de l'administration ecclésiastique ainsi que les raisons psychologiques d'antipathie à l'égard de coutumes, de culte et de piété non familières. On a constaté

1. Cfr *SÆPI*, 16 nov.

2. Cfr *Ir.*, 1951, p. 496-507.

aussi que certaines tendances politiques et idéologiques du monde moderne poussent les Églises à se rapprocher sans nécessairement les conduire à la véritable unité. On a examiné comment les Églises pourraient protéger le renouveau et l'unité de l'Église contre la fâcheuse influence de facteurs non théologiques <sup>1</sup>.

Le secrétaire de la commission de Foi et Constitution, le Rév. Oliver TOMKINS, a annoncé que la conférence de Lund réunira quelque 200 délégués et 200 invités. 170 délégués ont déjà été nommés par leurs Églises <sup>2</sup>.

La liste des invités et des Églises qui ont déjà accepté, avec les noms des délégués, figure dans le RAPPORT de la session de la commission Foi et Constitution qui s'est tenue à Clarens au mois d'août 1951 <sup>3</sup>.

*The Ecumenical Review* de janvier contient encore deux articles sur « la succession apostolique en tant que problème œcuménique » : Francis GRAY : *An Anglican View* (p. 139-150) et Henri d'ESPINE, *A Protestant View* (p. 151-160).

Contre l'imprécision de l'idée de « validité » chez l'auteur anglican, qui tâche de montrer qu'entre la position protestante et « catholique » il n'y a pas d'antithèse irréductible par rapport à la notion de la succession apostolique, le professeur H. d'Espine, de l'Université de Genève, oppose une fin de non recevoir disant qu'il comprend difficilement « comment à une question si importante pour l'Unité de l'Église, il n'est pas répondu sans ambiguïté (*straightforwardly*) par oui ou par non » (p. 157).

1. Cfr *SÆPI*, 16 nov. Trad. fr. du document dans *VUC*, févr.

2. *Grigorios o Palamas*, nov.-déc. 1951, demande avec insistance que les délégués orthodoxes de la Conférence soient désignés à temps et non pas seulement quelques semaines avant sa réunion, comme ce fut le cas pour Amsterdam. Cela surtout afin que ces délégués aient le temps nécessaire d'approfondir le sujet de la Conférence dont l'importance saute aux yeux. — Notons également ici que le Dr. Pan. J. PANAYOTAKOS, directeur des *Archives de Droit canon et ecclésiastique* (Athènes) a fait des réserves sur la participation des représentants grecs au service œcuménique du 5 août, à la cathédrale de Lausanne, où le métropolite Athénagore a lu le symbole. Il se demande si les canons ecclésiastiques sont encore en vigueur (N° 6, 1951, p. 146 s.).

3. *Commission on Faith and Order of the World Council of Churches. Meetings of the Commission and of the Executive Committee at Clarens, Switzerland, August 13-17, 1951* (avec résumé des décisions en français et allemand), 39, Doughty Street, London, W. C. 1.

De courts COMMENTAIRES sont donnés sur le rapport de l'*Advisory Commission* concernant le thème de l'Assemblée à Evans-ton en 1953<sup>1</sup>.

Les auteurs sont tous conscients d'une hyperaccentuation de l'« eschatologie réalisée » dans le Rapport qui ne ferait pas assez justice à la réalité actuelle de l'histoire du salut. M. Basile JOANNIDIS, professeur à l'Université de Salonique, insiste sur le fait que la lutte pour le royaume de Dieu se poursuit encore actuellement, bien que la victoire finale se place au delà des limites historiques. Il stigmatise aussi des expressions telles que « la honte de l'Église », « l'Église est malade », ou l'« échec de l'Église pour être chrétienne ». Rappelant Éph., 5, 27, sur l'Église sans tache, l'A. conclut : « Si nous parlons de l'Église comme étant malade et achrétienne, de la même façon que nous parlons du monde, la commission peut alors demander avec raison : Pourquoi le monde écouterait-il une Église si ressemblante à lui et qui prétend pourtant, comme le Corps du Christ, être l'espérance du monde ? » (p. 173).

Mentionnons aussi que le DÉPARTEMENT D'ÉTUDES du Conseil œcuménique a publié en novembre une brochure intitulée : *Eschatology and Ethics* composée par le Dr. W. SCHWEITZER, où l'état actuel de la question est exposé, avec une ample bibliographie.

Les chambres Haute et Basse de la CONVOCATION DE CANTORBÉRY ont approuvé le rapport du comité qui en mai 1951 fut chargé d'examiner le document : *L'Église, les Églises et le Conseil œcuménique des Églises* de Toronto (juillet 1950). Le rapport du Comité spécifie que ce document sur la signification ecclésiologique du Conseil œcuménique est apte à écarter bien des malentendus et il exprime l'espoir de le voir servir de base à une déclaration faisant davantage autorité<sup>2</sup>.

10 février 1952.

1. Cfr Chronique 1951, p. 494.

2. Cfr *SCEPI*, 1 février. Sur le document de Toronto, cfr *Ir.* 1951, p. 37-54.

# Notes et documents.

---

## Sur les traces de saint Paul.

*Quelques pensées à propos du pèlerinage sur les traces de l'Apôtre Paul, accompli en Grèce au mois de juin 1950.*

Quelques mois sont déjà passés depuis la célébration du XIX<sup>e</sup> centenaire de la première venue de l'Apôtre Paul en Grèce et en Europe, et les impressions, nées de la vie passée en commun durant une quinzaine, demeurent encore bien vives. Bien sûr, les cérémonies célébrées, les paysages enchanteurs et superbes de la Grèce, saturés de beauté et d'histoire, le temps magnifique et peut-être — puisque tous persistent à le répéter — la bonne organisation des fêtes et l'hospitalité cordiale du peuple grec, ont laissé dans l'âme des pèlerins des souvenirs qu'on croit inoubliables et qui, pourtant, comme il est naturel, se faneront ainsi que tous les souvenirs, avec le temps.

Mais le tableau symbolique du pèlerinage, dont le sens profond formait en réalité le but véritable des fêtes, restera profondément gravé dans l'âme de ceux qui y participèrent consciemment et n'est point destiné à s'effacer. Les 276 passagers (quelle coïncidence ! comp. Actes, XXVII, 37) de « l'Égée » qui ont suivi les traces corporelles de saint Paul comme représentants des différentes Églises en qui la chrétienté est aujourd'hui séparée, laissant dans leurs pays d'origine et leurs Églises et leurs divergences, se sont donnés les mains et se tenant fermement ensemble, ils ont marché sur les traces de l'Apôtre, parcourant des routes qui, malgré les progrès de la civilisation moderne, étaient parfois dangereuses et abruptes, unis dans un esprit d'amour, de joie et de cordialité, inspirés par un enthousiasme continu et un plein oubli — peut-être passager, mais qu'importe — des points de divergence qui les séparent.

Et ce bel itinéraire, accompli dans une atmosphère de cordialité, née de cette superbe fraternité d'amour, n'a été en aucun moment dérangé, et ce tableau de l'unité et de la confraternité non officielle de tant de chrétiens, de provenances si diverses, est resté intact jusqu'à l'instant des adieux si cordiaux et ne fut troublé dans les âmes des pèlerins retournant solitaires dans leurs foyers, que par l'amer reproche de Paul, résonnant au fond de leur cœur : « Jésus-Christ est-il donc divisé ? »

Quel symbolisme sublime en vérité que ce pèlerinage organisé dans l'imposante ambiance, tellement suggestive sous tous les rapports, du sol sacré de la Grèce et de l'Église Orthodoxe ! Serait-il exagéré de dire que les pèlerins faisaient penser, pendant toute la quinzaine des fêtes, au rassemblement décrit dans les Actes : « Après donc que ce bruit se fut répandu, un grand nombre s'assembla qui fut épouvanté de ce que chacun d'eux les entendait parler en sa langue. Ils en étaient tous hors d'eux-mêmes et dans cet étonnement ils s'entre-disaient : « Comment donc les entendons-nous parler chacun la langue de notre pays ? Parthes, Mèdes, Élamites, ceux qui habitent la Mésopotamie, la Judée, la Cappadoce, le Pont et l'Asie, la Phrygie et la Pamphylie, l'Égypte et cette partie de la Libye qui est proche de Cyrène, et ceux qui sont venus de Rome, Juifs aussi et prosélytes, Crétois et Arabes, nous les entendons parler chacun en notre langue des merveilles de Dieu ? » Étant donc tous étonnés et dans la dernière admiration, ils s'entre-disaient : « Que veut dire ceci ? » (Act. II, 6-13).

La présence de Paul parmi nous, a vraiment été miraculeuse, car elle a contribué à faire taire, ne fût-ce que provisoirement, non seulement dans nos bouches mais surtout dans notre âme et dans notre cœur, les pensées et les mots qui séparent, et fit régner ne fût-ce que pendant ces quinze jours seulement, les sentiments de la première communauté chrétienne, décrite encore, dans les Actes : « ... ils furent touchés de componction dans leur cœur... Ceux donc qui reçurent sa parole... persévéraient dans la doctrine... dans la communion... et dans les prières » (Act. II, 37-42), car « toute la multitude de ceux qui croyaient n'avait qu'un cœur et qu'une âme » (Act. IV, 32). Le pèlerinage et les impressions extérieures sont maintenant une chose du passé, mais la vision spirituelle reste dans l'âme de chacun de nous, ineffaçable.

Et c'est cela la « Seule chose » qui nous intéresse. Aujourd'hui, que nous le voulions ou non, que nous tenions ou non aux convenances, que nous nous sentions rattachés à des liens historiques indestructibles ou que nous laissions ces liens se disjoindre, le courant de la nouvelle période de l'histoire s'élance impétueux vers l'Unité, et ceux qui savent voir se rendent compte qu'il n'est point facile de raffermir les obstacles, car l'Unité est le désir commun de tout vrai chrétien, puisque c'est le désir même du Christ et de son Apôtre.

Je ne suis point transporté par un enthousiasme bouillant et ne vois point, par un prisme, les murs mitoyens renversés. Je connais que ces murs ont des fondements solides, et que l'œuvre des siècles

ne peut être démolie en quelques jours ou en quelques années. Mais outre que les années, leur nombre fût-il grand ou petit, ne jouent pas un rôle important dans l'histoire séculaire de l'humanité, il y a deux points qui donnent une base positive à l'enthousiasme pour la période de l'union à venir. Le premier, c'est la volonté de Dieu, car la division n'est point voulue de Dieu et la haine n'est point sa volonté, surtout la haine à cause de choses sacrées. Si les hommes sous une qualité ou un prétexte quelconques la désirent, Dieu ne la veut pas et c'est Dieu qui a la parole et l'autorité et la puissance. L'ère des divisions et de la haine est passée et l'amour du Christ, même si en ce moment l'horizon du monde est sombre, commence déjà à poindre derrière les nuages sombres et épais de la misère humaine. Qui ne se réjouit à voir le soleil se lever rayonnant et vivifiant ! Tous, en une seule voix et le cœur uni, nous accepterons la lumière, et gloire à celui qui travaille pour accélérer son apparition ! Il est vrai que, dans la nature, les nuages épais tardent à se dissiper. Pourtant, combien de fois ne voit-on pas l'horizon sombre le soir, resplendir brillamment le matin suivant, et le soleil répandre sa lumière de bonté et de joie sur les pessimistes les plus endurcis, sur ceux qui célèbrent avec le plus d'opiniâtreté l'obscurité hivernale ?

Ce pèlerinage de quinze jours sur les traces de Paul nous a donné un instant symbolique du beau tableau de l'unité — malgré les divergences existantes des sentiments — dans l'incommensurable lumière de l'amour, et c'est cela qui est l'essentiel.

Puisse, par le travail conscient et consciencieux de chacun de ceux qui y participèrent et qui goûtèrent, ne fût-ce que symboliquement, à la beauté de cette unité, puisse, dis-je, poindre sans tarder le beau jour où tous les chrétiens, sans exception, d'une seule voix et d'un seul cœur, confesseront et démontreront que « ... nul autre Nom sous le ciel n'a été donné aux hommes par lequel nous devons être sauvés » (Actes IV, 12) et, entendant la voix : « Oui je vais venir bientôt » (Apocalypse, XXII, 20) et croyant que « le Seigneur est proche » (Philip., IV, 5) clameront les paroles tant désirées : « Maran atha, amen ».

HAMILCAR S. ALIVISATOS.

*Professeur à l'Université d'Athènes,*

*Membre du Conseil œcuménique.*

---

# Bibliographie.

## DOCTRINE

**Karl Barth.** — **Die Kirchliche Dogmatik.** Tomes III, 3 et III, 4 : Die Lehre von der Schöpfung. Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag, 1950-51 ; in-8, VIII-638 et X-810 p.

En peu de temps se sont succédés deux nouveaux volumes de la *Kirchliche Dogmatik* : KD III, 3 et KD III, 4, achevant ainsi l'exposé du tome III sur Dieu Créateur. KD III, 1 et 2 avaient traité respectivement : a) de l'Œuvre de la Création (Création et Alliance), et b) de la Créature (l'Homme en tant que problème de la dogmatique). KD III, 3 aborde l'« histoire » de la création (le Créateur et la Créature), l'histoire de l'Alliance, c'est-à-dire la doctrine de la Providence selon le schème classique : *conservatio*, *concursus* et *gubernatio* ; aspects auxquels de la part de l'homme correspondent la foi, l'obéissance et la prière (celle-ci — essentiellement *demande* — conçue comme participation à la souveraineté de Dieu et à son gouvernement du monde). De la part de Jésus-Christ, y correspond sa triple fonction prophétique, sacerdotale et royale. On trouvera dans le long § 49 (p. 67-326) certains accents qui nous semblent assez neufs dans l'œuvre barthienne, notamment là où il est question de l'homme prenant part à l'exercice de la volonté divine dans sa souveraineté vivante. Le chrétien, serviteur, fils, ami de Dieu, est, comme *sujet* de la Providence divine, activement présent au déroulement de l'histoire. Il n'y est pas simple spectateur, mais y a son mot à dire et porte une responsabilité ; bien entendu, dans l'imitation du Christ, par et avec Lui, car il n'est plus un moi isolé, étant de la « race choisie », appelée à régner avec le Fils. Le *per Jesum Christum Dominum nostrum* final de ce § 49 a une résonance toute « liturgique ». Nous espérons que ce paragraphe aura quelques répercussions favorables dans le domaine de l'ecclésiologie dont la *Dogmatik* a encore à traiter *ex professo*. — Le prof. Barth estime que le paragraphe suivant (p. 327-425), sur Dieu et « das Nichtige » (le « vaurien », ainsi devrait-on traduire selon lui), est moins important que le précédent et nous sommes entièrement d'accord. On lui a même demandé si ces réflexions ne constituaient pas, dans une certaine mesure, une restriction ou un correctif au dogme classique de la création *ex nihilo* (cfr *Bulletin du Centre Protestant d'Études*, Genève, déc. 1951). La réponse n'est pas claire, et toute cette doctrine du mal, qui rappelle fort les spéculations d'un Boelme ou d'un Berdjaev, dépasse manifestement les limites de la théologie que M. Barth voudrait si rigoureusement respecter et voir respectées. Le troisième chapitre de son Angéologie (§ 51, sur les Anges et leurs Adversaires) souffre, hélas, de ces conceptions du mal qui, selon nous, sont peu bibliques dans leur ensemble. Par contre, ce que B. a à dire et à critiquer à propos de la théologie des Anges (426-558) nous semble souvent intéressant dans son effort de « démythologisation ».

Peut-être nulle part autant qu'ici dans l'œuvre barthienne n'apparaît aussi nettement le caractère propre, la méthode spécifique de ce travail théologique qui consciemment remet tout en question, comme recommençant *ab ovo*. Cette allure cartésienne a quelque chose de rafraîchissant mais, tout le monde le comprend, cela a aussi ses grands inconvénients, et insuffisances. Ainsi pour ce qui concerne la démonologie, il nous semble que B. lui-même oublie un peu trop l'avertissement de la p. 515, à savoir qu'il ne faut pas vouloir faire une « ontologie du ciel ». A maints endroits de ce volume, on admirera cependant une fois de plus la vigueur dialectique de la pensée du théologien bâlois, pensée souvent réellement constructive et « édifiante ».

Cela vaut aussi du huitième volume (KD III, 4) de cette volumineuse *Dogmatik*, quoique dans les questions d'éthique qu'on y traite, bien des choses soient discutables. Dans sa préface, B. annonce qu'il va se mettre maintenant — c'est-à-dire après cette *Ethik* — à la « tâche principale » et qu'il fait les premiers pas tâtonnants dans « un domaine vaste et neuf où la responsabilité devient presque illimitée », à savoir celui de la doctrine de la Rédemption. Or, nous nous demandons ceci : comment peut-on, en conscience, parler de la morale *chrétienne*, si l'on n'a pas de notions tant soit peu précises — et non des tâtonnements — sur l'économie de la Rédemption ? Comment peut-on, avec un sentiment de sa responsabilité, exposer les normes de la vie *chrétienne*, si l'on n'a pas bien examiné à fond (théologiquement, et non seulement anthropologiquement ou à partir d'une doctrine de la création où l'œuvre du Rédempteur n'est encore entrevue que vaguement ou très en général) les linéaments spécifiques, la nature et la structure propres de cette vie sous le signe de la Rédemption ? Comment peut-on, vraiment en conscience et responsabilité, aborder la question de la liberté et de l'obéissance *chrétiennes*, si l'on n'a pas avant tout, et *ex professo*, interrogé et écouté jusqu'au bout le message de l'Évangile — *tout* ce message — sur l'existence nouvelle dans le clair-obscur de la loi et la grâce, sur la dialectique du « ministère de la réconciliation » ? (2 Cor., 5, 18). « Détruisons-nous donc la loi par la foi ? Loin de là ! Nous la confirmons, au contraire » (Rom., 3, 31). Nous craignons fort que la doctrine de la Rédemption chez Barth ne soit dès lors en grande partie dépendante, sciemment ou inconsciemment, de certains principes qui sont mis à la base de son Éthique. On s'étonne, par ex., que dans cette Éthique, on ne rencontre point l'idée de l'« expiation ». Dans le traitement des problèmes délicats des relations de l'homme et de la femme — où nombre de choses sont bien dites, mais où d'autres, surtout sur les points critiques, le sont beaucoup moins bien — un texte capital comme 1 Tim., 2, 15 (« elle sera sauvée en devenant mère ») est entièrement laissé de côté. Cette éthique a une empreinte fortement humaniste ; l'accent sotériologique y fait défaut (comme dans toute la polémique récente sur ce thème du côté protestant). Cela vaut aussi particulièrement des pages — intéressantes d'ailleurs à plusieurs endroits — concernant le *travail* (pp. 538-648). P. 591, B. se montre bien conscient de ce que, parlant d'éthique, une anticipation de certaines notions sur la Rédemption lui soit nécessaire ; cependant, de fait, ce n'est pas à une véritable sotériologie qu'il se rapporte mais à sa doctrine de la Création. Nous devons, en effet, dire à B. et à beaucoup d'autres réformés contemporains, qu'ils ne tiennent pas suffisamment compte de la grande rupture intervenue par le péché et qu'ils ou-

blient trop que l'homme sauvé par Jésus-Christ est encore un pécheur... Il nous semble que le « *simul peccator* » de la justification réformée n'a plus ici aucun contenu réel ; l'économie néotestamentaire y apparaît un peu comme une période de simple *freewheeling* vers la Parousie. Par ex., la génération d'enfants *post Christum natum* aurait, selon B., entièrement perdu sa signification vétéro-testamentaire, car, dit-il, le Fils, dont-il s'agissait, somme toute, uniquement dans la propagation de la race humaine (p. 298) est né et est devenu notre frère. Par cet exemple, on comprendra peut-être mieux pourquoi nous insistions sur la nécessité d'avoir, avant de parler de morale chrétienne, quelques notions plus approfondies sur l'économie de la Rédemption et de la Réconciliation. Sans cela il sera inutile de discuter les détails discutables de KD III, 4.

D. Th. STROTMANN.

**J. Schildenberger O. S. B. — Vom Geheimnis des Gotteswortes.** Heidelberg, Kerle Verlag, 1950 ; in-8, 532 p.

**M. Meinertz. — Einleitung in das Neue Testament.** Paderborn, Schöningh, 5<sup>e</sup> éd. 1950 ; in-8, 354 p.

L'herméneutique du P. S., dépassant le cadre apologétique, veut donner au lecteur consciencieux un *habitus exegeticus* qui lui permette de pénétrer le vrai sens de tout passage de l'Écriture. La 1<sup>re</sup> partie est la reprise du traité traditionnel de l'Inspiration et de l'Inerrance. La 2<sup>de</sup> partie, illustrée par de nombreux exemples d'exégèse, traite du sens littéral, des modes d'expression, des genres littéraires et du sens spirituel. La lecture de cet ouvrage est ardue, mais celui qui se l'aura assimilé, possédera une bonne technique d'exégèse. On regrette l'absence d'un exposé sur le développement interne des grands thèmes de l'Écriture.

L'Introduction de M. M. passe pour être en Allemagne le meilleur manuel catholique en la matière. Cette nouvelle édition s'est appliquée à une mise à jour de la littérature, mais n'a pas pu assez tenir compte des ouvrages non allemands.

D. N. E.

**Vom Wort des Lebens.** Festschrift für M. Meinertz. (Neutest. Abhand., 1. Ergänzungsband). Munster-in-W., Aschendorff, 1950 ; in-8, 168 p.

**P. Heinisch. — Geschichte des Alten Testamentes.** (Bonner Bibel, Ergänzungsband II). Bonn, Hanstein, t. I, 1949, t. II, 1950 ; in-8, 388 p.

Parmi les 13 monographies offertes à M. Meinertz à l'occasion de son 70<sup>e</sup> anniversaire, l'étude de J. Michl sur *l'Esprit comme garant de la vraie foi* est intéressante pour le dialogue catholique-protestant : le *chrisma* de I Jean, 2, 20 n'exclut pas un magistère ecclésiastique, mais il faut le comprendre comme le *sensus fidelium* que la théologie actuelle met de plus en plus en valeur. Dans un article remarquable, *la Septante est-elle inspirée ?*, P. Benoît admet dans la transmission de la Parole au monde grec, « une influence positive qui introduirait dans le donné révélé des additions et des transformations... souvent substantielles ».

P. Heinisch nous donne le complément historique de sa *Théologie de l'A. T.* Celle-ci avait exposé la doctrine que les hommes de Dieu avaient enseignée ; l'*Histoire* nous apprendra la situation religieuse concrète du

peuple de Dieu. L'A. ne veut rien innover et se tient dans le cadre d'un commentaire historique de l'A. T. Présenté avec clarté et sans longueurs, cet ouvrage servira de manuel.  
D. N. E.

**Dom Célestin Charlier. — La Lecture chrétienne de la Bible.** Éditions de Maredsous, 1949; in 8, XVI-346 p.

D. Charlier a publié dans la Bible de Maredsous une courte introduction à chacun des livres de l'A. et du N. T. ; il a commenté le texte sacré à ses élèves ; il veut s'adresser ici au public cultivé désireux de lire, comprendre, goûter la Bible et en tirer un aliment spirituel : il explique à ses lecteurs comment ils pourront s'approprier la sève de la Sainte Écriture. Ceci suppose chez ces lecteurs un minimum de connaissances techniques et un sens d'appréciation des valeurs psychologiques, morales et surnaturelles. Les cinq premiers chapitres sont techniques (place, contenu, origine, milieu où est née la Bible et ses genres littéraires) ; les cinq derniers chapitres apprennent à découvrir « le Message du Verbe », et « l'Œuvre du Saint-Esprit » avec une foi, un sens et une compréhension chrétiens. Ici est la partie originale du livre où les fidèles, sous la direction d'un connaisseur et d'un maître, apprendront à exploiter les richesses spirituelles de la Bible. — Cet ouvrage, de tous points remarquable, a été accueilli avec les plus grands éloges par les spécialistes comme un des meilleurs, sinon le meilleur pour l'initiation sérieuse à la lecture de la Bible.

D. T. B.

**O. Cullmann. — Les Sacrements dans l'Évangile johannique,** la Vie de Jésus et le Culte dans l'Église primitive. Paris, P. U. F., 1951 ; in-8, 92 p.

Reprenant la thèse qu'il avait exposée en 1944 dans *Urchristentum u. Gottesdienst*, M. O. C. analyse les allusions au baptême et à l'eucharistie qu'il découvre dans l'évangile de Jean (plus d'une douzaine) pour prouver que le rapport entre l'histoire et le sacrement est l'un des thèmes essentiels de cet évangile, comme en témoigne la conclusion (Jo., 20, 29-31). Plusieurs des interprétations de l'A. sont assez neuves et auraient peut-être demandé un développement plus ample pour convaincre entièrement (p. ex. la purification du temple, figure de l'Église, corps du Christ crucifié et ressuscité), mais l'idée qui inspire cette étude : l'identité entre le Jésus historique et le Seigneur présent dans la communauté, est bien la clé du IV<sup>e</sup> Évangile comme l'A. l'a fait ressortir avec bonheur.

D. E. L.

**S. de Diétrich. — Le Renouveau biblique.** Manuel pratique d'études bibliques. (Coll. « *L'Actualité protestante* », Série biblique). Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 2<sup>e</sup> éd. remaniée, 1949 ; in-12, 308 p.

**Wilhelm Vischer. — La Loi, ou les cinq Livres de Moïse.** L'Ancien Testament, Témoin du Christ, t. I. (Trad. M. Carrez, même coll.). 1949 ; in-12, 356 p.

**E. Hoskyns F. N. Davey. — L'énigme [du Nouveau Testament].** (Trad. Simonne Condemine et Fernand Ryser, même coll.). 1949 ; in-12, 226 p.

**A.-M. Hunter. — Un Seigneur, une Église, un Salut.** L'unité du Nouveau Testament. (Trad. Y. C., même coll.). 1950 ; in-12, 140 p.

Fidèle à l'inspiration initiale dont S. de Diétrich s'est faite l'interprète dans *Le Dessin de Dieu* (*Irén.*, t. 20, 1947, p. 344), la série biblique de Neuchâtel met à la portée du lecteur français, un ensemble d'ouvrages soucieux de percevoir le souffle unique qui anime le message biblique d'un bout à l'autre.

La réédition du *Renouveau biblique* (*Irén.*, t. 21, 1948, p. 109), d'un ton plus œcuménique encore, offre un plan un peu remanié, des renseignements historiques et bibliographiques plus fournis, de nouvelles applications de sujets d'études.

*La Loi* s'ouvre par une excellente introduction sur le Christ dans les Écritures qui rend compte du titre général de l'ouvrage plus apparent dans l'original allemand, dont ce volume n'est qu'une première partie. Au cours de l'exposé, les jalons de la marche où Dieu se fait connaître sont harmonieusement posés. L'A. de cet ouvrage, qui a marqué (cfr *Irén.*, t. 22, 1949, p. 91) et informé des courants modernes, fait volontiers appel aux exégètes de Luther lui-même. La traduction française nous a paru un peu lourde.

*L'Énigme du N. T.* laisse le lecteur plutôt perplexe. Edw. Hoskyns et son éditeur, influencés par la méthode de Bultmann, veulent reconstituer par une méthode scientifique rigoureuse dépouillée de tout à priori dogmatique, ce que l'on sait de positivement certain sur le problème de Jésus, notamment si le Jésus historique est celui que nous présente le N. T., et dans quelle mesure. Malgré un certain optimisme dans l'exposé, le lecteur catholique trouvera les conclusions nettement insuffisantes.

En dernier lieu, le petit volume de A. Hunter est une œuvre de paix, d'un anglican traduit par un catholique romain dans une collection protestante. L'A. montre à quel point se vérifie dans le N. T., à travers la diversité profonde de présentation des livres saints, la parole de l'apôtre : « un Seigneur, une foi, un baptême » (Éph., 4, 5).  
D. M. F.

**Daniel Ruiz Bueno. — Padres Apostolicos.** (B. A. C., 65). Madrid, La Editorial católica, 1950 ; in-8, VIII-1132 p.

Le P. Madoz nous a donné récemment (*Rivista española de teología* 1951, pp. 438-472), une liste aussi complète que possible de toutes les traductions espagnoles des Pères de l'Église depuis les débuts de l'imprimerie. Il y notait que la *Biblioteca de Autores cristianos* (B. A. C.) qui paraît à Madrid depuis plusieurs années, avait dans son programme l'édition des plus importants des Pères de l'Église. De fait, sur les 64 premiers volumes parus, il n'y en avait que 8, qui vérifiassent cette assertion, dont 7 consacrés à saint Augustin, et un à Prudence. Voici, dans le 65<sup>me</sup>, une ample collection des Pères apostoliques, donnant entre autres, outre le texte original et la traduction, une bibliographie assez à jour, des introductions générales et spéciales, et beaucoup de compléments utiles. C'est ainsi que les lettres de saint Ignace d'Antioche figurent dans leurs différentes additions (remaniements et recensions). Ce volume magnifique se termine par un *Index verborum* grec de toutes les œuvres traduites, qui rendra service aussi en dehors de l'Espagne. Quelques coquilles dans la transcription des noms étrangers.  
D. O. R.

**St. Cyril of Jerusalem. — Lectures on the Christian Sacraments.**

The Procatechesis and the five Mystagogical Catecheses. Éd. par F. L. Cross. (Texts for Students, 51). Londres, S. P. C. K, 1951 ; in-12, XLII-84 p., 12/6.

L'éminent patrologue anglican publie, à l'usage des étudiants, un texte des catéchèses mystagogiques et de la procatéchèse de saint Cyrille de Jérusalem, texte qui, dit-il modestement « ne prétend être plus qu'une revision de ceux déjà imprimés » (p. XXXV). Dans une brève introduction, il traite du cadre de ces textes et des problèmes principaux qu'ils posent. Notons tout spécialement que, à l'inverse du mouvement actuel, l'inauthenticité cyrillienne ne lui semble nullement prouvée. — Le Dr. Cross fait suivre son texte de la célèbre traduction de Dean Church. Nous aurions souhaité un texte anglais de sa main, car parfois comme le note l'A., l'éminent tractarien se base sur le texte bénédictin un peu différent. « La divergence n'embarrassera pas l'étudiant », continue le Dr. Cross, mais lui-même (p. XXXI) déclare purement et simplement que les hérétiques sont à rebaptiser suivant la pratique africaine, se basant sur la vieille traduction, et non sur son texte grec qui porte *αἱρετικοί τῖνες* (quelques hérétiques) au lieu de *οἱ αἱρετικοί* texte qui avait déjà causé des difficultés à l'éditeur bénédictin.

D. H. M.

**Ptolémée.** — **Lettre à Flora.** Texte, trad. et introd. de G. Quispel. (Coll. « Sources chrétiennes », 24). Paris, Éd. du Cerf, 1949 ; in-8, 104 p.

**Homélie pascales, I : Une Homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte.** Étude, édit. et trad. par P. Nautin. (Même coll., 27). Ibid., 1951 ; in-8, 204 p.

**Jean Chrysostome.** — **Sur l'Incompréhensibilité de Dieu.** Introd. de F. Cavallera et J. Daniélou ; trad. et notes de R. Flacelière. (Même coll., 28). Ibid., 1951 ; in-8, 318 p.

**Origène.** — **Homélie sur les Nombres.** Introd. et trad. de A. Méhat. (Même coll., 29). Ibid., 1951 ; in-8, 572 p.

**Clément d'Alexandrie.** — **Les Stromates.** Strom. I. Introd. de Cl. Mondésert ; trad. et notes de M. Caster. (Même coll., 30). Ibid., 1951 ; in-8, 182 p.

Nous connaissions déjà les études de M. Quispel sur la lettre à Flora du gnostique Ptolémée, chef de l'école italique des valentiniens, par l'article qu'il lui avait consacré dans *Vigiliae christianae* (1948, p. 17-56). En voici le texte grec, repris de l'édition de saint Épiphane de Holl, mais amélioré au point de vue critique en plusieurs endroits et accompagné d'une traduction française. — Les explications historiques sont reportées dans un « Commentaire » d'une trentaine de pages à la fin. Ce fascicule est le second — le 1<sup>er</sup> était les extraits de Théodote — d'un auteur gnostique que la coll. « Sources chrétiennes » nous livre dans sa série « non-chrétienne ».

Plusieurs homélie pascales très anciennes ont attiré l'attention des théologiens récents. La Coll. « S. Ch. » entreprend de les éditer, puisque le volume présenté par M. Nautin n'est que le premier d'une série. M. N., spécialiste d'Hippolyte, a rejeté décidément l'attribution pure et simple de cette fameuse homélie au célèbre docteur du III<sup>e</sup> siècle, mais il la considère comme inspirée de son *περὶ τοῦ πάσχα*. Il nous en donne une édition

critique, précédée d'une introduction dont le dernier chapitre « Analyse et explication du texte » relève fort heureusement, presque ligne par ligne, la richesse des expressions de l'homéliste souvent concis.

Le P. Daniélou, qui excelle à extraire le pollen des vieux textes, a profité de la préparation et de la traduction qu'a faite M. Flacelière du traité de saint Jean Chrysostome contre les anoméens pour remuer toutes questions utiles sur l'incompréhensibilité de Dieu, sur le sens du mystère, la « terreur sacrée », la *φρίκη* devant les choses divines, non moins que l'attitude des anges dans la glorification de l'infinie Majesté. Il avait été préparé à cela par ses études antérieures, notamment par ses travaux sur la théologie mystique de Grégoire de Nysse. La part du P. Cavallera semble bien se borner dans cette introduction aux premières pages concernant l'anoméisme. Signalons comme particulièrement neuf le paragraphe V que le P. D. a consacré aux données liturgiques fournies par le traité de saint Jean Chrysostome, notamment en ce qui concerne le Trisagion. — Le texte grec de l'édition n'est autre que celui de Montfaucon. La traduction est coulante et bonne.

Les homélies sur les Nombres d'Origène pourraient s'appeler, comme le fait remarquer l'introduction, « le Livre des purifications » (p. 60). Elles constituent une des plus volumineuses contributions que nous aient données *Sources chrétiennes* à l'initiation patristique. Quelques-unes de ces homélies sont célèbres, telle par exemple la 27<sup>me</sup>, sur les 42 demeures du désert, qu'Origène a établies comme autant d'étapes dans la vie spirituelle. Völker s'en était servi jadis pour établir la qualité mystique, jusqu'alors méconnue, de la doctrine du grand alexandrin. — Seule la traduction française du texte est donnée ici, faite sur la version de Rufin, tout ce qui nous reste de ces précieuses homélies. Introduction un peu diluée ; les notes nous ont paru meilleures.

Le P. Mondésert nous a donné déjà une étude remarquable sur Clément d'Alexandrie (coll. « Théologie »), et une édition du *Protreptique*. A mesure qu'un auteur travaille un même sujet, sa compétence se renforce et sa main s'affermir. La valeur des anciennes éditions patristiques des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles est due à cette continuité dans le labeur. Il semble bien que les meilleures études de *Sources chrétiennes* seront également dues à cette qualité, du moins si nous en jugeons par la présentation de ce 1<sup>er</sup> stromate. — Le texte grec de l'édition de Staehlin reproduit a été contrôlé et à l'occasion judicieusement interprété d'après les sources. M. Marcel Caster, décédé avant la parution du travail, l'avait préparé avec une méticuleuse diligence, et nous lui sommes redevables ici d'une traduction excellente.

D. O. R.

**Clavjs Patrum Latinorum**, qua in novum *Corpus Christianorum* edendum optimas quasque scriptorum recensiones a Tertulliano ad Bedam, commode recludit Eligius Dekkers, opera usus qua rem praeparavit et iuvit Aemilius Gaar Vindobonensis. (Sacris Erudiri, t. III, 1951). Steenbrugis, Abb. S. Petri (coéditeurs, Bruges, Beyaert — La Haye, Nijhoff) ; in-8, XXIV-462 p., 320 fr.

La parution de la *Clavis* fut une joie pour les patrologues. Le présent répertoire donne le plan d'édition de la partie latine jusqu'à la veille de la période carolingienne. Conçu rationnellement, bon nombre d'œuvres

sont résolument restituées à leur auteurs véritables et les *spuria* considérablement réduits, surtout lorsque leur apparition dépasse la période considérée. Quinze chapitres répartissent les auteurs et les autres *fontes* selon un groupement chronologique et géographique. Sont exclus du plan de la clef, les monuments épigraphiques et diplomatiques, sauf exceptions raisonnées. Les traductions latines même anciennes d'œuvres grecques sont réservées pour la section grecque. Chaque article mentionne les éditions fondamentales du texte, *P. L.* et *Corpus* de Vienne, ainsi que les adjuvants critiques qui leur sont postérieurs, études d'authenticité, tradition manuscrite, corrections critiques. Les travaux sur la vie et les doctrines des Pères n'ont pas été jugés à leur place ici. L'établissement de ces notes est particulièrement soigné, et les brèves appréciations qui parfois s'y joignent, judicieuses. Ici réside certainement l'intérêt le plus immédiat de ce copieux ouvrage. De bonnes tables terminent le volume. — L'A. a raison d'exprimer sa reconnaissance envers l'Académie de Vienne et ses autres collaborateurs qui lui ont permis de livrer un travail aussi sérieux, dont les lacunes sont minimales en fonction des principes admis. Nous y trouvons les arrhes d'un optimisme justifié, dans l'attente de la *clavis* grecque. D. M. F.

**Fridericus Stegmüller.** — *Repertorium biblicum medii aevi.* T. I. Initia biblica, apocrypha, prologi. T. II. Commentaria (auctores A-G). Madrid, Inst. Fr. Suárez, 1950; in-8, 310 et 440 p.

L'objectif du présent inventaire est tout différent du plan de la patrologie analysé ci-dessus. Il vise à servir de vade-mecum aux rédacteurs de catalogues de manuscrits, ensuite aux théologiens et aux exégètes. Au stade actuel de la publication, il est difficile d'apprécier cette œuvre équitablement, car l'A. promet sa dissertation pour le vol. final (t. IV), contenant aussi les index. Même la clef des sigles est différée. Le t. I rappelle d'abord d'assez nombreux *incipit-desinit* des livres bibliques pour situer aisément les passages des manuscrits mutilés. Il développe ensuite un long répertoire des apocryphes de la Bible, très à jour, et se termine par une liste des prologues connus des livres saints, élaborée surtout avec l'aide des éditeurs romains de la Vulgate. Le t. II aborde les commentateurs. Les provinces latines ont été soigneusement fouillées. On se demande pourtant en compulsant cette partie quelles sont les bornes du recueil, les limites du moyen âge (on y trouve saint Augustin et beaucoup d'anciens, Denys-le-Chartreux); la littérature latine est-elle seule envisagée? Or, on rencontre des étrangers, Didyme d'Alexandrie, Bar-Salibi, des traductions et des originaux anglo-saxons et germaniques; le répertoire des apocryphes est universel; peu de Grecs sont cités. Les articles signalent les *inc.-des.* des traités, et les notices sont ici biographiques et critiques. On ne s'est pas borné à rassembler les commentaires proprement dits, mais aussi les traités bibliques plus élaborés, les glossaires et les monographies de détails. L'adoption des inédits expose forcément aux omissions que l'état d'investigation des fonds ne permet pas encore de combler. Y remédier est même le but de l'ouvrage. Le chapitre des apocryphes est la partie la plus travaillée de l'ouvrage, qui donne à celui-ci la valeur de la *Clavis* de dom Dekkers. La contribution à l'histoire de l'exégèse qu'apportent ces volumes en fait un monument inestimable. D. M. F.

**Tertullian.** — **Treatises on Marriage and Remarriage.** To his Wife, An Exhortation to Chastity, Monogamy. Translated and annotated by William P. Le Saint, S. J. (Ancient Christian Writers, ed. by J. Quasten and J. C. Plumpe, 13). Westminster (Maryland), Newman Press, 1951; in-8, VIII-198 p., 3 dl.

**St. Augustine.** — **Against the Academics.** Trans. by John J. O'Meara (Oxon.). (Même coll., 12). 1950; VI-214 p., 3 dl.

**Id.** — **The Greatness of the Soul. The Teacher.** Trans. by Joseph M. Collieran, C. SS. R. (Même coll., 9). 1950; VI-256 p., 3 dl.

Nos lecteurs connaissent déjà la valeur de cette collection (*Iré.*, t. 20, 1947, p. 231-232 ; t. 23, 1950, p. 103-104).

La juxtaposition des trois traités de Tertullien sur le mariage saisit l'écrivain aux trois moments de sa pensée, évoluant du catholicisme au montanisme. D'une conception déjà sévère sur la fidélité conjugale, il se fait de plus en plus catégorique et pessimiste. Introduction et notes rappellent tout le contexte historique.

Les différents dialogues traduits nous montrent saint Augustin s'élevant contre la position sceptique de la Nouvelle Académie, afin de faire accepter finalement le Sauveur incarné (*Contre les académiciens*, Cassiciacum a. 386, peu avant son baptême). L'éditeur admet un fond historique aux entretiens et croit saint Augustin plus influencé par Porphyre que par Plotin. Par contre, le *De quantitate animae* (Rome, peu après le baptême), démontrant la spiritualité absolue de l'âme, révélerait un auteur converti plus à la philosophie qu'au Christ, dit-on. Quant au *De magistro* (Tagaste, 389) qui a tellement fait impression sur le moyen âge, il argumente de la transmission de la pensée par des signes, et de l'insuffisance des mots, pour montrer que Dieu est le seul maître, qui donne une lumière intérieure pour discerner la vérité intérieure. D. M. F.

**Henri de Lubac.** — **Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène.** (Coll. « Théologie », 16). Paris, Aubier, 1950 ; in-8, 448 p.

**Frédéric Bertrand.** — **Mystique de Jésus chez Origène.** (Même coll., 23). Ibid., 1951 ; in-8, 158 p.

On a dit de cet ouvrage qu'il était « mieux qu'un beau livre : une bonne action » (P. Vincent, dans *Rev. Bibl.*, 1950, p. 635). Bonne action sans doute que d'avoir exposé et réfuté, par des explications renouvelées et très pertinentes, l'ensemble des griefs et des préjugés qui ont eu cours contre Origène. Action beaucoup meilleure encore que d'avoir situé, selon les exigences de la pensée moderne, l'interprétation des Écritures telle que la comprenait le grand alexandrin. — L'étude du P. de L. est à ce point de vue exhaustive, en ce sens que l'effort déployé pour pénétrer la pensée du maître ne s'est arrêté devant aucun labeur, n'a reculé devant aucune mise au point. L'explication allégorique de l'Écriture par Origène nous apparaît ainsi avant tout comme « le sens dogmatique enraciné dans l'histoire » (p. 384), comme la vision du monde que retient l'homme « qui se convertit au Christ » (p. 393), comme le sens par excellence qu'y voit l'Église, « la seule qui comprenne l'Écriture » parce qu'elle est « cette portion de l'humanité qui se convertit au Seigneur » (p. 303). C'est l'inter-

prétation « que l'Esprit donne à l'Église » (p. 304), et *l'esprit* de cette exégèse est « un effort pour saisir l'esprit de l'histoire, ou pour assurer le passage de l'histoire à l'esprit » (p. 278). Ce livre, qui est un des plus beaux ouvrages de théologie qu'on ait écrits au cours des vingt dernières années, vient à point nommé jeter une grande lumière sur tous les débats récents concernant le sens spirituel de l'Écriture. Sa longue conclusion (près de 75 p.), dépasse le problème d'Origène, et s'étend à toute la grave question de l'oubli, par la théologie de ces derniers siècles, de ce sens de l'histoire qu'on tente de nous rendre aujourd'hui, et dans lequel seulement la Bible trouve sa véritable dimension. — Nous connaissions déjà, par les introductions que l'A. nous avait données aux homélies d'Origène dans les volumes de *Sources chrétiennes* et par plusieurs de ses articles, une partie de ce travail. On en voit ici toute la riche plénitude.

L'ouvrage de M. Bertrand veut être une contribution à l'histoire du culte de l'humanité du Christ, dont il nous signale le premier développement, et très détaillé, chez Origène. Bien que se limitant en grande partie aux commentaires du N. T., il nous met sous les yeux un très grand nombre de textes, dont beaucoup sont connus et souvent cités, mais qui sont ici réunis très avantageusement. Personne ne contredira la thèse de l'A. Origène ne se distingue à ce point de vue des médiévaux qu'en ce que cet aspect de sa piété envers le Sauveur entre dans le cadre très proportionné d'une vision majestueuse de tout le mystère chrétien. Ici, encore, comme en beaucoup d'autres cas, Origène a été, suivant l'expression de saint Grégoire de Nazianze, « la pierre qui nous a tous aiguisés ».

D. O. R.

**Jean Daniélou. — Bible et Liturgie.** (Coll. « Lex orandi », 11). Paris, Éd. du Cerf, 1951 ; in-8, 480 p.

Les plus anciens de notre génération se rappellent les aperçus vivants suscités par les pages limpides de Mgr Duchesne, dans ses *Origines du Culte chrétien*, sur l'initiation chrétienne et sur les fêtes. La découverte de la *Peregrinatio* passionnait alors les chercheurs, mais seul l'aspect historique de la question excitait leur intérêt. On ne peut qu'admirer le chemin parcouru autour de ces vieux textes en cinquante ans. Non seulement les mises au point et les découvertes se sont multipliées, mais toute une théologie s'est révélée à leur contact, dont bien peu soupçonnaient alors l'existence. — Les pages denses et presque tendues que le P. Daniélou nous donnent ici sont vivement réjouissantes et prometteuses : toute l'initiation chrétienne y est repensée à la lumière de la théologie biblique et patristique. Elles apportent le témoignage d'une recherche pleine de fruits déjà, pour le renouvellement par les sources de la vie spirituelle des chrétiens de notre époque. On peut chicaner de-ci de-là (p. ex. *sputatio*). On ne peut qu'applaudir au résultat général. — Un des points les plus nouveaux mis en lumière dans l'introduction nous a paru être la relation établie entre les catéchèses de Théodore de Mopsueste et leur typologie du « visible et de l'invisible » d'une part, et les écrits, postérieurs, du pseudo-Denys d'autre part. Peut-être sommes-nous ici sur la voie d'une précision importante.

D. O. R.

**Prof. Nicolae Lungu et Protodiacon Anton Uncu. — Les chants**

**de la sainte Liturgie** et chants pour la catéchèse d'après les mélodies traditionnelles ecclésiastiques en notation psaltique et linéaire (*en roumain*). Bucarest, Inst. biblique et de mission orthodoxe, 1951 ; in-8, IV-120 p.

Cette édition de chants sacrés est destinée selon l'introduction, à résoudre trois problèmes de pastorale : l'uniformité du rite, le chant en commun et la catéchèse ordinaire par le chant. Quelques chants populaires sont déclarés liturgiques par l'autorité. Tout le recueil est écrit en double notation, byzantine et européenne. Bien que l'inspiration musicale ancienne soit nettement perceptible, on se rend compte de l'originalité du « dialecte roumain » de la langue psaltique. Est-ce l'effet de l'enseignement puriste de l'académie théologique, toujours est-il que toute modalité exotique est soigneusement évitée (échelles chromatiques et barys), en sorte que le lecteur occidental goûtera autant ces mélodies que le fidèle roumain.

D. M. F.

**The Chichester Customary.** The Rites of the Church as observed throughout the Year in Chichester Cathedral. With an Introductory Essay by A. S. **Duncan-Jones**, B. D. Londres, SPCK, 1948 ; in-8, 84 p., plan et planches hors-texte, 10/6.

Ce mince volume donne en détail les cérémonies actuellement en usage dans la cathédrale anglicane de Chichester. Celles-ci, nous dit-on, sont basées strictement sur le texte du Prayer Book amplifié à l'occasion par les us et coutumes suivis à Ch. avant la Réforme. Le tout constitue un système sobre et digne, d'apparence assez catholique. Si le cérémonial nous édifie, les textes nous semblent moins satisfaisants. Jusqu'à quel point sont-ils conformes à la tradition catholique et à la pratique de l'Église primitive ? Il y a plusieurs oraisons pour des saints et à l'occasion de la mort de l'évêque. C'est en vain qu'on cherche dans les unes une demande quelconque pour que les saints nous aident par leur intercession, et dans les autres la moindre pétition pour que Dieu donne le repos à l'âme du défunt.

D. G. B.

**Th. G. Spassky.** — **Les Compositions liturgiques russes** (en russe). Paris, YMCA, 1951 ; in-8, 318 p.

L'A. s'est appliqué à la recherche des origines, des auteurs et de l'histoire des quelque cent offices contenus dans les *Ménées* russes, et absents des éditions grecques. Il faut le féliciter des résultats auxquels il a pu aboutir, malgré l'insuffisance des instruments de travail dont on dispose en Occident. Ce livre est destiné aux spécialistes de l'hagiographie et de la poésie liturgique, et jette beaucoup de lumière dans un domaine ténébreux. L'A. fait preuve d'une bonne et rigoureuse méthode scientifique dans sa recherche de la vérité. Parmi les questions élucidées, nous avons accueilli avec grande reconnaissance ses conclusions sur les variétés stylistiques des écrivains, et sur l'importance de l'influence des Slaves méridionaux dans ce domaine. Cette étude est digne en tous points de la Faculté de théologie orthodoxe de Paris, où l'A. est professeur. Mais que dire de la typographie ? La nouvelle orthographe, d'autre part, appliquée sans discernement aux textes slavons a été poussée jusqu'à des non-sens orthographiques, ce qui ne se fait même pas en URSS.

D. G. B.

**Pravoslavnaja Mysl** (La Pensée orthodoxe. Travaux de l'Institut de Théologie orthodoxe à Paris) VII, 1949, 158 p. ; VIII, 1951, 155 p. Paris, YMCA-Press, in-8.

Le premier article du cahier VII de ce recueil d'études est consacré à la mémoire de Constantin Močulskij, décédé le 21 mars 1948. L'auteur de cette note, Mgr CASSIEN, prête encore sa collaboration au cahier VII (p. 58-84) et au cahier VIII (p. 56-85) en y publiant deux études exégétiques fort suggestives sur l'Oraison dominicale. Son argumentation pour prouver l'authenticité de la doxologie finale, fondée sur une analyse de la structure interne du Pater nous paraît très originale. Le P. N. AFANASIEV publie deux études : *Les limites de l'Église* (VII, p. 17-36) et *Sacramenta et Sacramentalia* (VIII, 17-33) dont la première surtout révèle chez son auteur des tâtonnements au point de vue des notions ecclésiologiques. Dans la seconde, à l'encontre de l'opinion du P. S. Bulgakov, l'A. identifie l'Église au « Sacrement » de l'Eucharistie ce qui, malgré une apparente précision, rend les limites de l'Église encore plus vagues. S. S. VERCHOVSKIJ traite de la doctrine du théologien catholique du siècle passé, F. A. Staudenmayer (VII, 37-57). Le cahier VIII est dédié à la mémoire du P. S. Bulgakov. Les professeurs V. WEIDLE et A. KARTAŠEV y consacrent des souvenirs évoquant la physionomie du théologien défunt. Notons encore dans ce cahier : P. V. ZENKOVSKIJ : *L'insensibilité de pierre (Aux sources de l'athéisme agressif)* ; Archimandrite CYPRIEN, *L'Apparition du Seigneur ressuscité à la Mère de Dieu* (La Vierge n'a pas été la première à voir le Ressuscité) ; P. A. KNJAZEV, *Sur l'inspiration de l'Écriture Sainte* ; P. A. SCHMEMMANN, *Une œuvre inédite de saint Marc d'Éphèse « sur la Résurrection »*. Le Prof. F. G. SPASSKIJ apporte sa contribution à l'un et l'autre cahier par des articles liturgiques : *Les acrostiches et inscriptions des canons dans les ménées russes* (VII, p. 126-150) et *La production liturgique russe de la période de Macaire (+ 1563)* (VIII, 128-136). — L'ensemble est bien présenté et constitue une nouvelle marque de la vitalité de l'Institut.

D. T. STROTMANN.

**Humbert Bouëssé, O. P. — Un seul Chef, ou Jésus-Christ, Chef de l'Univers et Tête des Saints.** Paris, Gabalda 1950 ; in-12, 152 p.

Brillante fusée théologique sur le mystère chrétien, aux couleurs vives et limpides. La vedette « lignes de faite de la spiritualité chrétienne » rend nettement l'allure du développement. La seconde moitié de l'ouvrage rassemble une abondante illustration du texte, où les Pères de l'Église et les auteurs de tous les siècles sont sollicités. Malgré le tour intellectuel, l'exposé se suit aisément et laisse une forte impression. D. M. F.

**V. Capparelli. — La Sapienza di Pitagora.** I : Problemi e Fonti d'informazione ; II : La Sapienza prepitagorica ; La Scienza pitagorica. Padoue, Cedam, 1941-1944 ; 2 vol. in-8, XII-642 et XVI-894 p.

L'auteur de cet ouvrage veut établir que les principes de la philosophie pythagoricienne sont la base de nos méthodes scientifiques et que leur connaissance plus approfondie donnerait à la science contemporaine plus d'équilibre. Il mène d'abord une vaste enquête sur tous les ouvrages qui

ont été consacrés à Pythagore hors de l'Italie et ensuite en Italie, qui est la patrie du philosophe. Il recherche ensuite quelles sont les données certaines concernant la vie de Pythagore, les ouvrages, d'ailleurs perdus, qu'il a écrits et, parmi les penseurs de son époque, les héritiers de ses idées. La conclusion de cette enquête est que tout ce travail est insuffisant et doit être repris. — La 2<sup>e</sup> partie esquisse l'état de la science avant Pythagore : les connaissances sur la nature, le ciel et les nombres chez les Égyptiens, en Chine et aux Indes ; les écrivains, poètes et mystiques grecs et surtout l'École de Milet dirigée par Anaximandre, qui perfectionne l'observation des phénomènes. — Partant de l'affirmation que le « Pythagorisme est l'encyclopédie de la sagesse millénaire de l'Antiquité » l'auteur étudie la logistique pythagoricienne, ce qui le conduit dans la mathématique : la théorie des nombres, la géométrie, la musique et l'astronomie et la remarquable découverte de la notion de nombre irrationnel ; puis il montre la logique pythagoricienne en biologie et en médecine, quoique ici il soit plus difficile de déterminer ce qui appartient à Pythagore et à ses successeurs. — La nomenclature de ces problèmes permet de voir avec quel souci scientifique est menée cette investigation et quelles précieuses contributions nous réservent les volumes suivants.

D. T. B.

**J. H. W. Rosteutscher. — Die Wiederkunft des Dionysios.** Der Naturmystische Irrationalismus in Deutschland. Bern, Francke, 1947 ; in-8, 266 p., 17,80 f. s.

Suite de monographies sur la philosophie naturaliste des écrivains suivants : Hölderlin, Novalis, Schopenhauer, Wagner, Bachofen, Nietzsche, Freud, Hauptmann, Georg, Rilke, Kilages, Mann. Les chapitres introductoires exposent l'évolution de ce naturalisme mystique depuis la « Mystique de la Nature » chez Rousseau et les théories sur les énergies « géniales » chez les individus et les masses défendues par Hume, Goethe et Nietzsche.

D. T. B.

**S. Hobbouse. — Selected Mystical Writings of William Law.** Londres, Rockliff, 1948 ; in-8, XXIV-423 p., 25 /-.

William Law (1686-1761), élève de Boehme, est un des plus grands mystiques de l'Église anglicane. Sa langue est classique. Ce livre contient un choix de courts extraits sur les principaux thèmes religieux de la piété. Introduction de Aldous Huxley.

D. T. B.

**E. Lampert. — The Apocalypse of History.** Londres, Faber et Faber, s. d. ; in-8, 180 p., 18 /-.

L'auteur, connu par son livre « The divine Realm » qui a fait beaucoup parler, nous donne ici une synthèse historiographique très large. Il présente au lecteur une théorie très personnelle de la philosophie et du sens de l'histoire. L'essai comporte des idées intéressantes, mais on sent chez l'A. un manque de maturité et de préparation pour la tâche immense qu'il a voulu réaliser.

P. K.

**Fergal McGrath, S. J. — Newman's University, Idea and Reality.** Londres, Longmans, 1951 ; in-8, XVI-538 p., 30 /-.

L'histoire de la fondation de l'Université de Dublin est entièrement refaite sur les œuvres de Newman et de correspondances inédites, surtout les lettres adressées à son successeur dans la charge de Recteur. On suit toute l'évolution des idées de Newman sur l'éducation et la formation intellectuelle.

D. T. B.

**Friedrich Brunstäd.** — **Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften.** Gütersloh, Bertelsmann, 1951 ; in-8, 258 p. 15,85 DM.

**Edmund Schlink.** — **Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften.** (Einführung in die evangelische Theologie, 8). Munich, Kaiser, 1946 ; in-8, 434 p.

Le Prof. F. Brunstäd, dont on publie seulement maintenant les cours sur la théologie des livres symboliques de la confession luthérienne, est mort en novembre 1944. Son manuscrit n'était pas destiné à l'impression, ce qui explique pourquoi on n'y trouve même pas de référence à l'ouvrage semblable du Prof. Schlink, dont la 1<sup>re</sup> édition avait paru en 1940. Nous avons ici du reste deux études indépendantes, où deux autorités traitent du même sujet ; d'où leur intérêt tout spécial pour la théologie fondamentale du luthéranisme. Les documents formant le *Liber Concordiae* (1580) et constituant les normes générales de la confession évangélique-luthérienne, de sa doctrine et de son organisation ecclésiastique, sont étudiés par les deux AA. dans leur ensemble, leur contenu étant rangé systématiquement selon l'ordre des articles de la Confession d'Augsbourg (1530), pièce majeure du *Liber*. Les AA. expliquent dans leurs introductions respectives le caractère de l'autorité propre de ce *corpus doctrinae*. Il avait constitué un nouveau point de départ et une nouvelle décision de la foi, mais sans rien de définitif, sauf justement son *status confessionis*, vis-à-vis de la vérité de l'Évangile, vérité toujours menacée dans sa pureté par les erreurs des hommes, et constamment à « redécouvrir ». Les deux ouvrages se complètent à plusieurs égards. Le thème de l'Église semble être mieux traité par Schlink, celui de la justification plus heureusement nuancé par Brunstäd (pp. 49-115), avec une bonne introduction sur l'homme et le péché. D'ailleurs l'un et l'autre insistent dans leurs interprétations sur la nature forensique et en même temps régénératrice de la justification. L'étude combinée des deux ouvrages apportera beaucoup de lumière sur les intentions profondes de la théologie luthérienne au XVI<sup>e</sup> siècle. En appendice, M. Schlink donne quelques exemples de correctifs qu'on pourrait apporter aux déclarations du *Livre de Concorde* grâce aux résultats de l'exégèse moderne. Les conclusions du dialogue entre une Confession et l'Écriture ne sont, dit-il, que « des étapes sur le chemin du travail dogmatique » (p. 421). Seul le « *consensus* de la foi » décide de la valeur dogmatique d'une sentence. On ne parle pas ici du critère de ce *consensus* ni de sa justification scripturaire.

D. T. S.

## HISTOIRE

**Paul Peeters. — Orient et Byzance. Le tréfonds oriental de l'Hagiographie byzantine.** (Subsidia hagiographica, 26). Bruxelles, Société des Bollandistes, 1950 ; in-8, 236 p.

Que ce C. R. nous soit l'occasion de déposer un hommage déferent sur la tombe du R. P. Peeters, pèlerin infatigable et sagace de l'hagiographie orientale. Aussi bien, ayant redécouvert, en pionnier, les trésors spirituels que cette province du monde chrétien recèle sous la gangue dont le temps, comme la terre, enrobe les matières précieuses, il en éprouvait un désir d'unité chrétienne, qui lui faisait dire de la première semaine pour l'Union : « Voilà enfin ce que j'attendais depuis vingt-cinq ans ! » On peut affirmer que le présent ouvrage est doublement le Testament scientifique du R. P. : il y mettait la dernière main, quand Dieu le rappela à Lui et ces pages comprennent à la fois des legs et des recommandations. Des legs : ce sont quelques-unes des acquisitions définitives que l'hagiographie ou la littérature doivent à l'activité de l'A. Plus encore, ce sont les restitutions de propriété littéraire qu'il a opérées en faveur des Églises, appelées si malencontreusement mineures, et la mise en valeur de ce qu'il appelle « le service dont l'hellénisme est redevable aux races qu'il s'est assujetties ». Des recommandations : soit exprimées explicitement, soit impliquées dans les démonstrations de l'A. En voici quelques-unes : nécessité de connaître les langues orientales, soit pour enrichir de textes inédits la littérature chrétienne, soit pour permettre des éditions définitives de textes déjà publiés, mais sur la foi des seuls témoins grecs. Faut-il dire qu'il doit s'y joindre une sérieuse formation à la critique des textes, dont la cinquième leçon, notamment, est un beau modèle ? Connaissance de la littérature et de l'histoire, qui permet seule, par le recoupement de multiples témoignages, d'éclairer au maximum le contenu d'un texte. Qu'on lise, entre autres, les pages 38-41. Se rappeler les lois de la psychologie et tenir compte des données matérielles, telles que climat, distances, etc... indispensables pour donner du corps à un récit, quelle qu'en soit la date. Enfin, il faudrait, sur tout cela, pouvoir projeter les intuitions du génie historique sans lequel les mots des textes, comme les choses sans le soleil, ne seraient que ce qu'ils sont. Voilà la leçon donnée par toute l'œuvre du R. P. Peeters et résumée dans l'ouvrage présent. Hélas, portée à cette perfection, elle est plus admirable qu'imitable. Du moins, comme tout idéal, peut-elle être un stimulant.

D. B. M.

**M. I. Manousakas. — 'Η 'Επιτομή τῆς 'Ιεροκοσμικῆς 'Ιστορίας τοῦ Νεκταρίου 'Ιεροσολύμων καὶ αἱ Πηγαὶ αὐτῆς** (tiré de *Κρητικά χρονικά* I, pp. 291-332). Héraclée (Crète), Kalokairinos, 1947 ; in-8.

C'est une remarquable étude que, dans ces trente pages, M. Manousakas consacre à l'histoire sacrée et profane du patriarche Nectaire de Jérusalem. Il résoud tous les problèmes qui se posent à son sujet : date de composition, différentes éditions et éditeurs, enfin les sources de cette histoire. Monographie en tout conforme à la rigueur scientifique.

D. P. D.

**Archimandrite Jérôme Konstantinidis.** — *Τὸ Ἐκπολιτιστικὸν Ἔργον τῶν Φαναριωτῶν Ἡγεμόνων εἰς τὰς Ἡγεμονίας Βλαχίας καὶ Μολδαβίας.* Istamboul, Tsitouris, 1949 ; in-8, 47 p.

L'auteur, archiviste du Patriarcat de Constantinople, était bien placé pour parler de la période phanariote qu'il situe depuis le commencement du XVIII<sup>e</sup> siècle jusqu'à l'année 1821, début de la révolution grecque. Depuis la conquête de 1453, les sultans utilisèrent dans leur administration et parfois à des postes élevés, des Grecs de race et de religion. A l'époque qui nous occupe, ils firent appel à une série de grandes familles hellènes, habitant le quartier du Phanar, véritable aristocratie, pour leur confier les postes de première importance qu'étaient ceux de Grand Interprète de la Sublime Porte et de Gouverneurs des Principautés de Valachie et de Moldavie. — L'influence de ces hauts personnages, jointe à celle qu'exerçait le Patriarche en tant que chef religieux et civil, fit beaucoup pour conserver aux peuples balkaniques, sous la domination turque, leur culture et même pour en provoquer une renaissance. Dans les principautés danubiennes, le gouvernement des hospodars phanariotes fut imprégné de libéralisme à l'égard des populations et il est remarquable que ce soit à Constantin Mavrocordato que soit due la première introduction de la langue roumaine dans les offices liturgiques (1740-1743). Espérons que d'autres études comme celle-ci viendront encore enrichir notre connaissance des années *μετὰ τὴν Ἀλωσιν*.  
Dom Pierre DUMONT.

**Fliche et Martin.** — *Histoire de l'Église. T. X : La Chrétienté romaine* (1198-1274), par A. Fliche, Chr. Thouzellier et Y. Azaïs ; t. XVI : *La crise religieuse au XVI<sup>e</sup> siècle*, par E. de Moreau, P. Jourda et P. Janelle ; t. XX : *La crise révolutionnaire*, par J. Leflon. Paris, Bloud et Gay, 1948, 1949, 1950 ; in-8, 512-461-524 p.

La collection Fliche et Martin a repris son rythme d'avant-guerre. Elle est appréciée en dehors même du catholicisme, comme en témoignait récemment M. F. Lovsky dans la revue protestante *Foi et Vie*, nov.-déc. 1951, p. 662) : « Elle mérite de notre part, disait-il, une adoption et un usage reconnaissant ». (Cfr la chronique du présent fascicule, p. 475).

Au t. X, M. Fliche a retracé magistralement l'histoire des pontificats d'Innocent III à Innocent IV, sans en oublier les ombres. Les torts de l'Occident vis-à-vis de l'Orient, notamment à propos de la IV<sup>e</sup> croisade et de ce qui s'ensuivit, sont courageusement exposés. Nous ne pouvons malheureusement entrer ici dans le détail de toutes ces occasions perdues pour l'unité chrétienne, et qui ont engendré la situation de plus en plus inextricable dans laquelle nous nous débattons encore aujourd'hui. Malgré le titre de ce volume, la « chrétienté romaine » a pu paraître plus lumineuse en d'autres époques, nonobstant les généreux efforts de réformes. — L'exposé que nous a fait ensuite Christine Thouzellier sur l'organisation des universités nous a semblé manquer un peu de perspectives générales ; l'abondance des détails noie souvent un peu le lecteur. Par contre, M<sup>lle</sup> Y. Azaïs, qui nous a retracé la vie religieuse de ce temps nous donne les vues d'ensemble traditionnelles, un peu trop traditionnelles peut-être.

Quant au 2<sup>d</sup> volume mentionné, qui nous retrace l'histoire de la Réforme, les AA. qui se sont partagés cette épineuse question, si renouvelée en notre temps, ont été diversement jugés. On a reconnu aux deux premiers une compétence égale en leur sujet. Le P. de Moreau nous a présenté un Luther plus justement apprécié qu'il ne le fut par les historiens catholiques antérieurs ; il faut en dire autant de M. Jourda pour son « Calvin et le Calvinisme ». — L'histoire de la Réforme anglicane de M. Janelle a suscité de la part de Philip Hughes de dures réserves. L'excellent connaisseur du sujet qu'est ce dernier (cfr sa récente *The Reformation in England*, dont nous donnerons la recension prochainement) a reproché à l'A. son contact très insuffisant avec les sources (*Tablet*, 28 oct. 1950). Ses remarques sont parfois un peu amères (celle p. ex. de n'avoir pas utilisé Pollard est même fausse).

La « crise révolutionnaire », de M. Leflon, déjà connu par ses études remarquables sur Bernier et sur l'abbé Emery, entreprend de nous raconter les événements de 1789 à 1846. Son exposé est au courant, quoique un peu rapide et souvent inégal. Les aspects les plus profonds de la vie religieuse sont quelquefois laissés dans l'ombre. D'autre part, on a fait remarquer, et non sans raison, que les mouvements religieux non français y étaient bâclés, et nettement insuffisants pour cette belle collection.

D. H. M.

**Grégoire Papamichail.** — *Μάξιμος ὁ Γραικός, ὁ πρῶτος φωτιστὴς τῶν Ρώσων*. Athènes, chez l'A., 1951 ; in-8, 654 p.

C'est un très beau livre que le professeur Papamichail vient de consacrer à la grande figure de Maxime-le-Grec. Il est le fruit de longues recherches et d'une connaissance approfondie du milieu moscovite. Si l'on songe que Maxime, dans le monde Michel Trivolis, né à Arta en 1470, vécut en Italie plus de dix ans, de 1492 à 1505, dans les centres les plus renommés de la Renaissance, qu'il fut moine à l'Athos, au couvent de Vatopédi, jusqu'en 1516, qu'il fut invité à Moscou pour y travailler à la correction des livres liturgiques slaves, y fut gardé sur l'ordre du Tsar et y acheva son existence en 1556, on dira par le fait même combien cette personnalité qui était celle d'un intellectuel de premier plan se trouva mêlée à d'importants événements. — Si les deux premières périodes de la vie de Maxime, sa vie en Italie et son passage à l'Athos, ont fait l'objet d'une bonne mise au point dans l'ouvrage d'Élie Denissof : *Maxime le Grec et l'Occident* (Louvain, 1942), il se pourrait que l'œuvre de M. P. achève de fixer la physionomie du savant moine grec. C'est la période moscovite de son existence, la plus longue et la plus tourmentée, qui fait l'objet de son travail. Nous n'exagérons pas en disant qu'il constitue une véritable histoire de la Russie, non seulement durant qu'y vécut Maxime, mais même durant les années qui précédèrent son installation à Moscou. — Après avoir décrit minutieusement la tâche confiée au moine athonite et l'heureux achèvement de la traduction du psautier, l'A. aborde la description du milieu russe où Maxime allait vivre plus de trente ans. Cette description minutieuse était indispensable, si l'on songe que, soit qu'on le consultât, soit qu'il s'y engageât spontanément, notre savant allait être appelé à se prononcer sur tous les problèmes religieux en fermentation dans le monde moscovite. *Les Ténèbres Russes* : sous ce titre,

on ne peut trouver meilleur tableau de la situation morale et sociale de la Russie aux XV<sup>e</sup> et au XVI<sup>e</sup> s. Ignorance, défiance à l'égard des étrangers, état inférieur du clergé, son formalisme exagéré, goût populaire pour les légendes, conséquemment influence des apocryphes, pratiques magiques et astrologiques, peuple et aristocratie, carence de la justice, ivrognerie et sodomie, idées concernant la femme, mariage et famille, despotisme des prélats et misère du clergé, veuvage des prêtres, pléthore des moines, richesse et sybaritisme monastiques : c'est dans ce champ de ténèbres que Maxime-le-Grec va développer son action intellectuelle. Pas un des vices de la Russie à cette époque ne manquera d'être l'objet d'une de ses études. C'est parce qu'il tentera de réagir contre un mal comme la richesse et la propriété monastiques qu'il attirera sur lui les foudres de la hiérarchie personnifiée par le métropolite de Moscou, Daniel. Condamné deux fois, par des synodes réunis à Moscou en 1525 et en 1531, Maxime connaîtra la prison monastique, ses fers et ses cruautés. En 1543, il reprend son activité intellectuelle, grâce à la largeur de vues de l'évêque de Tver, Acace, qui préside au monastère où il est enfermé. Il continue alors de sa prison son rôle d'illuminateur du peuple russe. Il le sera davantage dans les dernières années de sa vie qu'il passera à la Laure de Saint-Serge, non sans exciter encore la suspicion de ceux qui le gardent. Ce n'est qu'après sa mort que les Russes lui rendront un hommage plénier et qu'ils rangeront Maxime au catalogue de leurs saints. — Il est impossible de dire ici tout ce qu'il y a dans ce livre. Peut-être les pages consacrées aux tentatives de rapprochement esquissées par la papauté, à la figure d'Isidore de Kiev et à la faillite de l'union de Florence sont-elles parmi les plus intéressantes ; très remarquable aussi est tout ce qui a trait à l'éclipse totale que subit l'influence byzantine à Moscou entre 1450 et 1550 et au rôle de Maxime dans sa restauration. Peut-on reprocher à cet ouvrage ses longueurs ? S'il en est alourdi et si sa lecture en est rendue difficile, il est, à cause d'elles, une source d'informations à laquelle devra recourir celui qui désirera approfondir l'histoire moscovite à l'aube des temps modernes.

Dom Pierre DUMONT.

**Basile Atesis.** — *Ἐπίτομος Ἐπισκοπικὴ Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος ἀπὸ τῆς 1833 μέχρι σήμερον.* Tome I. Athènes, Pountzas, 1948 ; in-8, 320 p.

L'auteur, ancien évêque auxiliaire de Mgr Damaskinos, puis métropolite de Lemnos, est aujourd'hui recteur du Séminaire théologique d'Athènes. Les fonctions qu'il remplit actuellement permettent d'espérer une suite prochaine à cet ouvrage. Source de premier ordre pour l'histoire ecclésiastique de la Grèce, il établit le catalogue des prélats qui ont occupé les différents sièges épiscopaux du pays, sièges encore pourvus de titulaires, ou sièges présentement réunis à d'autres métropoles. Une notice bibliographique accompagne chaque nom ; une brève introduction indique le but et les méthodes adoptées ; des documents nombreux enrichissent ce répertoire. — L'ouvrage du métropolite Basile complètera très heureusement l'histoire de l'Église hellène due à la plume de feu l'archevêque d'Athènes, Chrysostome Papadopoulos ; s'il n'aborde pas le récit des faits, il indique deux causes qui rendirent difficile l'épanouissement de l'Église au premier siècle de son existence autocéphale : insuffisance de la situation

matérielle et, en raison de la médiocre pension qui les attendait, permanence de prélats trop âgés sur les sièges épiscopaux.

Dom Pierre DUMONT.

**Robert Byron.** — *The Station*. Athos : Treasures and Men. Londres. Lehmann, 1949 ; in-8, 264 p., 12/6.

Cette réédition d'un ouvrage de jeunesse publié pour la première fois en 1928 donne un excellent tableau général du Mont-Athos tel qu'il était vers cette date. L'A., âgé de 22 ans, est allé à la Sainte Montagne — c'était encore du temps où les Anglais ne voyageaient qu'en première — avec trois compagnons, dont l'éminent byzantinologue D. Talbot-Rice, — pour communier avec ce témoin du monde byzantin dont il était un si fervent admirateur. Enthousiaste de la civilisation byzantine et de la Grèce moderne, cet Anglais incroyant qui n'a rien perdu de son insularité britannique, a cependant su trouver une grande sympathie pour les moines de l'Athos. On ne pourrait guère dire qu'il a compris le sens profond de la vie des hagiotes, mais il les a contemplés d'un œil amusé et bienveillant. Le monde attend encore l'écrivain qui, comprenant et s'identifiant avec le christianisme byzantin, expliquera et interprétera l'Athos à ce monde du XX<sup>e</sup> siècle qui n'y comprend rien et qui le traite soit avec des critiques acerbes soit avec une condescendance amusée. Or, aucune de ces deux attitudes n'est digne de l'Athos. Il est infiniment mieux, il est fondamentalement autre que cela. M. Byron est parti pour le Mont Athos avec un équipement impressionnant et encombrant ; en 1951 on préfère un havresac. Il se plaint de la nourriture ; nos contemporains semblent mieux s'en accommoder. Le livre est intéressant et amusant et... remarquablement bien écrit ; on peut le recommander comme un des meilleurs récits de voyage en anglais. Mais, nous le répétons, on ne retrouve ici ni le cœur ni l'âme de l'Athos, ni sa foi inébranlable, ni la primauté incontestée accordée par cette civilisation monastique au surnaturel et exclusivement au surnaturel.

D. G. B.

**J. Courvoisier.** — *Zwingli*. Genève, Labor et Fides, 1947 ; in-8, 200 p.

Cette biographie met en contact le public français avec un réformateur qui souvent lui est peu connu ; elle nous présente de Z. un visage extrêmement humain, sympathique par plus d'un endroit, et souligne avec bonheur ce désir du retour aux sources qui l'anima sans cesse vis-à-vis des abus et des tares de l'Église de son époque. L'idée sous-jacente à tout l'ouvrage de M. J. C. est le caractère progressif et insensible de la scission qui déchira la chrétienté ; il y fait allusion à plusieurs reprises (pp. 39, 59, 102, 122) et montre que c'est en poussant toujours plus loin la logique des principes qui la fondaient, que la Réforme se trouva séparée du monde catholique par le fossé infranchissable que les siècles n'ont fait que creuser. Le sens de l'histoire et de la tradition chrétiennes manque trop souvent aux chefs de files et aux responsables de ce temps ; seul pourtant il aurait pu les garantir contre les erreurs qui ont divisé l'Occident chrétien.

D. E. L.

**E. Hirsch. — Geschichte der neuern evangelischen Theologie.** Gütersloh, Bertelsmann, 1950 ; in-8, 456 p. (en 6 livraisons) ; III. Band, 1951, 397 p. (en 5 livraisons) ; 5 M. la livraison.

Rapidement après la parution du premier volume (en 5 livraisons) de cette importante histoire (cfr *Irénihon*, XXIII (1950), p. 362), ont paru encore onze nouvelles livraisons qui en constituent les tomes II et III. On y continue l'exposé de l'évolution de la théologie évangélique dans ses rapports avec les tendances dominantes de la pensée européenne entre 1648 et 1870. Vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, il y a deux courants spirituels d'une grande puissance qui influent sur cette évolution : la philosophie de Leibnitz-Wolff et le piétisme allemand. Cette période, allant jusqu'à 1740 environ, a imprimé à la théologie évangélique allemande son rationalisme religieux et son individualisme, ou comme H. dirait dans un sens plutôt optimiste, son libéralisme. En effet, l'A. ne cache pas la fierté qu'il ressent de ce travail théologique comme science, et comme science allemande par excellence, remplaçant la vieille orthodoxie protestante et se maintenant jusqu'à la guerre de 1914. Les pages sur le piétisme de Ph. Spener et de l'Université de Halle sont fort éclairantes, ainsi que ce qu'on dit ici sur l'opposition (Loescher), sur l'influence des écrits de Jacob Böhme et, sur l'historiologie non-confessionnelle de Gottfried Arnold. Il est vrai que Hirsch, comme historien, ne se met pas toujours suffisamment à distance de ses héros. Parlant de Konrad Dippel, il applaudit à l'essentiel de sa critique concernant les idées classiques sur le sacrifice et la satisfaction (II, p. 285). D'une théologie *dans* l'Église il voit seulement l'aspect restrictif ; il méconnaît la valeur de stimulant de la tradition, qui n'est pas nécessairement le poids mort du passé. Les jugements de valeur de H. — somme toute ceux de l'*Aufklärung* — sont souvent trop simplistes, à la façon de l'ancienne école libérale, dont H. est un des derniers grands représentants. Mais ses exposés historiques, dont il reconnaît d'ailleurs l'élément subjectif, sont ceux d'un maître en la matière. On y saisit par l'intérieur cette « théologie de transition » qui ébranla l'orthodoxie protestante et conduisit à la théologie évangélique nouvelle dont l'émancipation se précipiterait depuis 1740. Le troisième tome comprend la période 1740-1840 dans tout son caractère révolutionnaire. On s'y limite encore à l'Europe occidentale. Les volumes suivants s'occuperont des différents courants spirituels dans la poésie et la philosophie allemandes et de leur répercussion sur la théologie de l'époque. Hartley, Priestley et Hume, d'une part, Voltaire et Rousseau, de l'autre, puis la Révolution française dans toute sa portée de « tournant » de l'histoire, puis encore la Restauration avec des figures comme Burke, Haller, Châteaubriand, de Maistre, ce sont là autant de sujets auxquels H. s'arrête sur son long chemin. Le volume se termine par un chapitre détaillé sur les nouveaux thèmes théologiques dans l'Église anglicane, et par un autre sur l'histoire de la théologie nord-américaine jusqu'à la guerre civile. La manière d'envisager le mouvement d'Oxford et les idées de ses principaux représentants est encore bien caractéristique du point de vue dominant de cette œuvre d'histoire, dont l'intérêt majeur vient de ce qu'elle pourra contribuer beaucoup à éclairer les fondements des discussions théologiques actuelles.

D. T. S.

**K. Friz.** — **Die Stimme der Ostkirche.** Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1950 ; in-8, 176 p., 7,20 DM.

L'auteur qui a été pasteur dans le proche Orient explique à ses co-religionnaires ce qu'est l'Orient chrétien : son Credo, sa philosophie religieuse, sa piété, sa dévotion, ses rites et donne un aperçu de l'état actuel des confessions qui s'y rencontrent.

D. T. B.

**J. de Beausobre.** — **Flame in the Snow.** A Russian Legend. Londres, Constable, 1945 ; in-12, 168 p., 10/-.

Celle qui a écrit cet attachant récit a été infirmière dans un hôpital russe de la forêt de Temniki, à 30 kil. de Sarov. Elle a recueilli les légendes et les récits populaires sur S. Séraphim, dont le contenu est un peu différent de la version officielle de sa vie, mais la narration garde une fraîcheur toute particulière. Il y a deux parties : la montée vers Dieu (vocation, cloître, lutttes intérieures) et le retour vers les hommes (silence, joie, simplicité, pénétration des cœurs).

D. T. B.

**N. Arseniev.** — **La Sainte Moscou.** Tableau de la vie religieuse et intellectuelle russe au XIX<sup>e</sup> s. Paris, Éd. du Cerf, 1948 ; in-8, 150 p.

Ce petit ouvrage, composé en 1939 et dont le dernier chapitre a été publié dans *Irénikon* (t. XVI, 1939, p. 545), a paru en allemand en 1940. Il contient maint souvenir personnel de Moscou au siècle passé ; surtout les relations de l'auteur avec les philosophes Khomiakof, Kiréevski, V. Soloviev et les princes Troubetzkoï. L'édition française est illustrée de quelques vues d'églises de Moscou.

D. T. B.

**I. Müller.** — **Solvjef und der Protestantismus.** Fribourg-en-Br., Herder, 1951 ; in-8, 192 p., 10,50 DM.

La philosophie religieuse de Soloviev serait influencée, d'après l'A., par les trois grandes confessions de l'Europe. L'empreinte protestante vient de Schelling, Böhme et Swedenborg. Comme Soloviev ne donne pas de références, il faut décèler ces influences par les idées et parfois les phrases : six fois seulement Schelling est indiqué comme source, mais l'auteur montre à travers l'œuvre de Soloviev les emprunts faits à la « Philosophie der Offenbarung ».

D. T. B.

**E. Kornemann.** — **Weltgeschichte des Mittelmeer-Raumes** von Philipp II. vom Makedonien bis Muhammed, herausgegeben von Hermann Bengtson. 2 vol. Munich, Biederstein, 1948 et 1949 ; gr. in-8, XVI-508 et VIII-563 p., nombreuses cartes et planches ; 60 DM.

M. Kornemann, décédé en 1946, spécialiste de l'ancienne histoire romaine, donne ici au problème de l'Europe une solution cherchée dans l'histoire géopolitique et ethnographique des peuples qui pendant un millénaire ont vécu autour de la Méditerranée. Ce sont l'Iran et l'Hellas qui ont été les véritables créateurs de l'Europe tant au point de vue politique que religieux et les Perses et les Grecs ont rempli ainsi une véri-

table mission mondiale. Cet héritage fut passé par les Macédoniens, successeurs des Perses, aux Romains. Cette collaboration fut déjà entrevue par le poète Eschyle. Le premier volume présente un tableau très développé et vivant de la floraison et du déclin de la culture hellénistique ; le deuxième poursuit l'histoire de l'empire romain jusqu'à l'invasion des Arabes à laquelle l'A. a ajouté comme conclusion un chapitre, pour arriver en raccourci à Frédéric II (640-1250), avec qui commence l'Europe nouvelle. La division de l'ancien monde en Hellénisme et Romanisme — celui-ci a été formé aussi par l'Iran au point de vue politique — a survécu, transposé dans le domaine sacré et religieux, dans les chrétientés grecque et romaine. C'est cette hérédité qui fait que la frontière orientale de l'Europe véritable est si difficile à trouver. Continuellement elle fut déplacée vers l'Occident par l'afflux des nouvelles masses asiatiques dans les larges steppes et forêts de l'Europe orientale. L'Europe va-t-elle se faire écraser entre sa mère l'Asie et sa fille l'Amérique ? Déjà en 1922, l'A. avait proposé des « États-Unis d'Europe » ! Les deux volumes ont été préparés pour l'impression par M. le professeur Bengtson.

D. I. D.

**H. Hantsch. — Die Geschichte Österreichs.** 2 vol. Graz-Vienne, Styria Steirische Verlagsanstalt, 2<sup>e</sup> éd. 1947-1950 ; gr. in-8, 424 et 636 p., ill.

La première édition de cet ouvrage parut en 1937 et fut prohibée par les nazis qui mirent une fin éphémère à l'existence de l'Autriche et envoyèrent l'A. au camp de concentration. C'est avec autant plus d'amour qu'il a préparé une nouvelle édition de son manuel très utile. Il y expose les fondements intérieurs historiques de l'état autrichien tout en se gardant bien de donner une forme idéale à son image historique. Lien d'union entre les peuples et lieu de leur rencontre, parfois violente, l'Autriche l'a été pendant des siècles et l'est encore aujourd'hui malgré une diminution et réduction contre nature et une occupation bien pesante. Liée à toutes les forces politiques et culturelles de l'espace danubien, elle s'est trouvée devant une tâche extrêmement difficile. Une partie de son histoire n'est que la fondation et le renouvellement de sa chrétienté ; dans celle-ci on peut voir une de ces forces efficaces qui ont donné au caractère spirituel et culturel de l'autrichien ses traits fondamentaux. Il n'y a pas ici une question de confession, il s'agit plutôt de reconnaître les facteurs de vie et la participation à une idée universelle vitale, qui sont entrés dans les profondeurs de l'âme du peuple. D'autre part, l'A. fait constater le rôle important joué, depuis 1282 par la maison des Habsbourg à laquelle on doit aussi la formation de l'idée de l'état autrichien. Le deuxième volume comprend les années 1648-1918 ; c'est d'abord la montée glorieuse et depuis 1848, la lutte qui dure encore aujourd'hui pour le nouvel état.

D. I. D.

**Théodore Moschonas. — Μέριμνα τοῦ Ἑλληνορθόξου Πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας ἐπὶ Τουρκοκρατίας.** Alexandrie, Le Progrès, 1949 ; in-8, 25 p.

Dans une conférence donnée à Alexandrie, M. Moschonas, le distingué bibliothécaire du Patriarcat, relate certains faits de la longue vie de l'institution sous les occupations arabes et turques ; il met surtout en

relief le rôle joué par les confréries ou associations qui groupaient les chrétiens peu nombreux et sous le joug.  
D. P. D.

**E. P. Kolaxizelis.** — *Θρόλος καὶ Ἱστορία τῆς Ἀγιάσου τῆς Νήσου Λέσβου*. I. II. III. Mytilène, Phoinix, 1947-48 ; in-8, 304 p.

Légende et histoire d'Agiasos dans l'île de Lesbos. C'est avec une conscience minutieuse que M. Kolaxizelis a recueilli dans trois petits fascicules qui forment un respectable volume tout ce qui touche à sa terre natale. Il la situe dans l'histoire et dans la légende ; il en dit les beautés, en vante les charmes et détaille les curiosités qu'elle renferme. Ce qui mérite peut-être le plus l'attention du chercheur, c'est la mention des personnalités insulaires qui ont joué un rôle dans la vie de l'hellénisme.

Dom Pierre DUMONT.

**A. V. Florovsky.** — *Les Tchèques et les Slaves orientaux*, t. II (en russe). (Travaux de l'Institut slave de Prague, 20). Prague, Institut slave, 1947 ; in-8, 546 p.

Ce 2<sup>e</sup> volume de l'importante monographie du Prof. A. Florovsky donne un tableau général des rapports entre les Tchèques et les Slaves orientaux, en particulier les Russes. Il englobe la période qui va du XV<sup>e</sup> au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, et fait suite au 1<sup>er</sup> vol. paru en 1935, lequel traitait des relations antérieures. Une partie de l'ouvrage est consacrée aux influences culturelles et en particulier à l'expansion de la littérature et de la langue tchèques. L'A. laisse de côté l'importante question de la « Bible tchèque » qu'il a étudiée dans une monographie à part. Le chapitre traitant des relations commerciales montre le déclin de Cracovie et la reprise du commerce par Poznan et Breslau. La Bohême et la Moravie exportent surtout des draps, et reçoivent des peaux russes. L'A. donne des détails intéressants sur les Tchèques fixés dans les pays slaves orientaux exilés ou émigrés volontaires, et sur les artilleurs engagés par le Grand-Duché de Moscou. Le dernier chapitre est consacré aux relations avec la Russie sous Pierre le Grand, qui fait appel aux spécialistes tant civils que militaires, mais ruine le commerce tchèque en dirigeant les échanges vers la Baltique. — La monographie de M. F. est un instrument de travail excellent, qui donne un tableau complet des rapports entre les deux parties du monde slave.

P. K.

**Fedor Stepun.** — *Vergangenes und Unvergängliches*. Aus meinem Leben. Munich, Kösel, 1949, in-12 ; t. I, 1884-1914, 372 p., 10,50 M. ; t. II, 1914-1917, 285 p., 8,50 M. ; t. III, 1917-1922, 275 p., 8,50 M.

L'auteur de ces ouvrages fait le récit de sa vie en Russie, avant et durant la révolution. Il décrit avec beaucoup de détails et d'impressions personnelles les événements héroïques et tragiques, dont il a été témoin. La lecture est d'autant plus attachante qu'il a un véritable talent d'écrivain.

D. T. B.

**Eberhard Hempel.** — *Geschichte der deutschen Baukunst*. (Coll. Bruckmanns Deutsche Kuntsgeschichte I). Munich, Bruckmann, 1949 ; in-4, 588 p. avec nombreuses planches, 38 DM.

Cet ouvrage est une splendide réussite. L'A. y a donné un aperçu clair de l'architecture allemande, depuis les débuts lointains de l'époque des vieux Germains jusqu'à nos jours. Il a dû nécessairement faire un choix, et se limiter aux manifestations principales de son sujet. Pour ce faire, il a procédé non seulement par époques, mais encore par régions, montrant l'évolution des mêmes styles. En même temps, il s'est efforcé de faire ressortir les fondements spirituels, religieux, économiques et sociaux d'un art dans lequel s'exprime le mieux, souvent, l'âme d'un peuple et le caractère d'un pays. — Une abondance d'illustrations (dont 8 en couleurs) donne à cet ouvrage une grande valeur documentaire, d'autant plus que d'innombrables monuments ont été détruits ou fortement endommagés au cours de la dernière guerre (on en trouve la liste dans l'ouvrage).

D. A. v. R.

**Elizabeth Hill. — Why need we study the Slavs ?** An Inaugural Lecture. Cambridge, University Press, 1951 ; in-12, 40 pp., 2 sh.

Dans cette leçon d'ouverture Miss E. Hill résume, très schématiquement et sans souci d'originalité, le cheminement de l'idée nationale chez les Slaves. La fin de la brochure est consacrée au développement des études slaves à Cambridge.

B. U.

**C. A. Trypanis. — Medieval and Modern Greek Poetry.** An Anthology. Oxford, Clarendon Press, 1951 ; in-12, 64-286 p., 21 /-.

Après une Introduction assez développée qui résume l'histoire de la poésie grecque post-classique, l'A. nous donne une anthologie qui suggère quelques-unes des richesses de cet art méconnu. On y voit trois périodes : la byzantine (330-1453), poésie religieuse et profane ; les dominations franque et turque (1453-1821) ; depuis la guerre d'Indépendance (1821-1939). L'édition se complète par une bibliographie, des notes très sommaires et un glossaire qu'on souhaiterait voir beaucoup plus fourni. Les pièces de l'Anthologie contiennent bien des mots difficilement compréhensibles, absents de tout dictionnaire et également, hélas, du glossaire. Ce livre n'est en aucun sens une édition scolaire, mais puisqu'il s'adresse à un public non grec, on aurait souhaité qu'on nous facilite un peu plus la besogne. Chacun, sans doute, regrettera l'absence de pièces qu'il aurait voulu y trouver, mais le choix est malgré cela très représentatif : pour l'époque byzantine on a tout le poème de Romanos pour Noël ainsi qu'une bonne sélection de poésies profanes peu connues, mais on n'a qu'un court extrait de l'incomparable Acathiste et rien du tout du Canon de Pâques de saint Jean Damascène. Dans les deux périodes qui suivent, on trouvera bien des morceaux caractéristiques — tant savants que populaires —, remplis de cet amour passionné pour la patrie, cette soif de la liberté, ce refus d'exalter la matière, ce langage religieux joint à un paganisme sous-jacent qui sont bien la preuve, si preuve il faut, que les Hellènes ont été toujours et restent les Hellènes. Dans la dernière période seulement, on a l'impression que certains écrivains ont un peu trop abdiqué leur génie national en faveur d'influences occidentales... C'est peut-être la plus subtile et la plus insidieuse tentation qui s'offre à l'âme grecque contemporaine.

D. G. B.

**Reginald Reynolds. — Beards.** An *Omnium Gatherum*. Londres, Allen et Unwin, 1950 ; in-8, 301 p., 18 /-.

L'infatigable A. de ce volume semble avoir fureté partout ; il a tout lu dans toutes les langues, et, fort de cette prodigieuse information, il se donne l'agréable tâche de distraire et d'amuser son lecteur. L'œcuméniste, sans doute, ouvrira le livre au chapitre *Radat and Filiogue*. Il le lira avec amusement, il s'étonnera de tous les documents cités, il aura l'impression — probablement exacte — que dans cette question « capitale », c'est le clergé latin qui a innové, mais à la fin il n'en saura pas davantage sur le fond de l'argument entre Orient et Occident. C'est que M. Reynolds écrit en humoriste (ne va-t-il pas parfois un peu trop loin ?), pas en homme de science. Le sous-titre dit très exactement la nature de cet ouvrage qui, pris en petites doses, égayera bien des moments de loisirs.

D. G. B.

**Samuel Guyer. — Grundlagen mittelalterlicher abendländischer Baukunst.** Beiträge zu der vom antiken Tempel zur kreuzförmigen Basilika d. abendl. M. A. führenden Entwicklung. Einsiedeln, Benziger, 1950 ; in-8, 200 p., 11 pl., 19,80 fr. s.

**Felix Kayser. — Werdezeit der Abendländischen Kunst.** Frühchristliche und romanische Kunst in Italien. Fribourg-en-Br., Novalis, 1940 ; in-4, 214 p., 91 pl., 18 M.

Cet appel-programme de S. G. répète, avec une modération déjà presque non conformiste, le cri de guerre de Strzygowski : « Asie Mineure (Cappadoce) Terre nouvelle ». — Successivement l'A. 1) souligne les caractères différentiels du complexe de la basilique du haut M. A. centrée vers la croisée surélevée, pp. 17-19 ; 2) croit pouvoir en retrouver le type le plus ancien dans l'église cruciforme à tour centrale de Cappadoce (pp. 27-116) ; et 3) en suit la genèse « idéologique » depuis le tombeau païen et le mausolée antique surélevés jusqu'au martyrium mémorial et la basilique centre sacrificiel, (pp. 143-178). — Cette étude, claire et serrée, pourra-t-elle se faire entendre à travers les échos encore bruyants des âpres controverses récentes autour de l'origine de la basilique chrétienne primitive et de celle du haut M. A. ? L'A. échappera-t-il mieux que MM. Dyggve, Lemerle et Lassus au reproche de trouver trop de qualités à sa trouvaille, enfant chéri, et d'être trop schématique et constructive ? Le défoncement de l'objection fondamentale : l'absence de type clair avant le IV<sup>e</sup> s., et plus de nuances seront peut-être obtenus par la poursuite du défrichement commencé par Roth, Bell, Jerphanion et M. Guyer lui-même. Historiens, philologues et même théologiens accentueront volontiers le soupir de l'A., « Wann endlich einmal ? »

Le 2<sup>e</sup> ouvrage ne vise, modestement, qu'à servir de guide éclairé à une « Italienreise », par ses photos quelquefois originales et ses interprétations érudites et curieuses, selon la pensée de Steiner(!) — Sans méconnaître l'inspiration de l'antiquité et de l'Orient, l'A. préconise l'influence prépondérante du « génie créateur primitif et autochtone » dans l'élaboration de l'art occidental, théorie chère aux intégrismes dirigés contemporains et dont M. Guyer décrie, avec peut-être une pointe d'exagération salutaire, les prétentions absolues.

C. D. R.

## III. RELATIONS

**World Council of Churches. Minutes and Reports of the Fourth Meeting of the Central Committee, Rolle** (Switzerland), August 4-11, 1951. Genève, Conseil Œcuménique des Églises, 1951 ; in-8, 140 p.

Les Minutes de la session annuelle du Comité central nous ont déjà habitués à la disposition que voici : résumé des actes de la session (p. 1-53) ; documents *in extenso* (pp. 54-140). Elles sont intéressantes comme toujours. On retire l'impression générale que l'expérience œcuménique remet un accent particulièrement fort sur le lien existant entre la vocation missionnaire de l'Église, qui risquerait fort de s'estomper (p. 65), et celle concernant son unité (titre du document le plus important élaboré par une commission qui comptait un orthodoxe, le prof. Joannidis de Salonique (p. 56-63). Cela aura, nous dit-on, une répercussion pratique sur les relations entre le Conseil International des Missions et le Conseil œcuménique ; la chose est mise à l'étude ; le Dr. Mackau, président du Conseil des Missions propose la définition suivante pour les « Ecumenics » : « La science de l'Église universelle, laquelle est conçue comme une communauté missionnaire mondiale qui s'occupe des relations interconfessionnelles et de la stratégie de cette communauté » (p. 13). On ne peut s'empêcher de constater combien dans toute communauté chrétienne, seule l'idée missionnaire semble capable de remuer la masse des simples fidèles, qui restent autrement indifférents aux problèmes théologiques. — Un autre point majeur des Minutes est la préparation de l'Assemblée générale de 1954 et de son sujet, confié au département des études. Il est curieux que dans les plans la concernant, des cultes communs soient prévus ; mais rien n'est dit sur les synaxes eucharistiques. — On apprend que l'Histoire du Mouvement œcuménique retarde beaucoup sur les prévisions, à cause des modalités techniques du travail, dont le département est prêt à avouer avec candeur l'inadéquation. — Notons comme traits nouveaux la mention en petit texte de certaines divergences de vue : p. 66 sur l'unité de l'Église et la victoire du Christ et p. 74 sur l'éschatologie et l'histoire dans l'Église. La chronique a déjà donné d'autres détails. D. C. L.

**Church Relations in England.** Being the Report of Conversations between Representatives of the Archbishop of Canterbury and Representatives of the Evangelical Free Churches in England. Londres, SPCK, 1950 ; in-8, 48 p., 2/6.

**Catholicity.** A Study in the Conflict of Christian Traditions in the West. Westminster, Dacre Press, 1947 ; in-8, 56 p., 2/6.

**The Catholicity of Protestantism**, edited by R. Newton Flew and R. E. Davies. Londres, Lutterworth, 1950 ; in-8, 160 p.

**The Fulness of Christ.** The Church's Growth into Catholicity. Londres, SPCK, 1950 ; in-8, 90 p., 3/6.

**The Church of England and the Free Churches.** Londres, The Church Union, 1951 ; in-12, 32 p., 1/3.

La chronique des actualités a déjà signalé au moment de leur parution respective les différents rapports provoqués par l'*epoch making* sermon

de l'archevêque anglican de Cantorbéry à Cambridge le 3 novembre 1946, intitulé « Un pas en avant dans les relations entre Églises ». On en trouvera le texte dans la première brochure ci-mentionnée, qui contient également le rapport de la commission mixte instituée par l'archevêque Fisher et les autorités des Églises non conformistes et chargée d'étudier les implications du sermon. Quant aux conclusions de ce rapport, la commission nous dit d'avance qu'il n'y a pas unanimité absolue entre les membres pour les recommander aux Églises, mais qu'une grande majorité de part et d'autre souhaiterait qu'on les prenne en considération. — *Catholicity* expose le point de vue de l'école « catholique »; *The Fulness of Christ* celui de l'école « évangélique » dans l'Église d'Angleterre. *The Catholicity of Protestantism* représente les *Free Churches* et corrige ce que ses auteurs estiment être une mésinterprétation du protestantisme dans *Catholicity*. La Commission théologique et liturgique de la *Church Union* fait, dans son rapport *The Church of England and the Free Churches*, une charge au nom de l'anglo-catholicisme contre le rapport *Church Relations in England*, et insiste surtout sur la nécessité d'avoir une position nette dans l'interprétation de la nature de l'*episcopacy*, la croix de tous ces échanges de vue. Les débats devant les Convocations n'ont pas encore commencé. Le Dr. Fisher a demandé qu'on étudie d'abord les questions dans le calme et la sérénité, sans esprit de parti. Mais il est indéniable que la nervosité et l'inquiétude règnent dans certains milieux. Les décisions engageront d'ailleurs une très grande responsabilité de la part des autorités ecclésiastiques anglaises.

D. T. S.

### LIVRES REÇUS

*L'Encyclique « Humani Generis »*. Texte latin, traduction française, commentaire (Cahiers de la Nouvelle Revue théologique, 8). Tournai, Casterman, 1951; in-8, 113 p., 45 fr. b. ✠ Alfred LEROY, *Paris*. Illustré par José van Gucht. Bruges, Desclée de Brouwer, 1951; in-8, 354 p. ✠ J. BONSIIVEN, *Le Divorce dans le Nouveau Testament*. Tournai, Desclée et Cie, 1949; in-8, 94 p., 20 fr. b. ✠ Emile FOULQUIER, *Communisme et responsabilité des Chrétiens*, Paris, Éditions ouvrières, 1951; in-12, 222 p. ✠ Fr. M.-ANSELME DIMIER, *La sombre Trappe*. Éditions de Fontenelle, 1946; in-12, 80 p. ✠ DOM ANSCHAIRE VONIER, *La Personnalité du Christ*. Trad. de l'anglais par Dom Pl. Pernot. Dourgne, Éd. d'En-Calcat, 1951; in-12, 150 p. ✠ *Pensées et Maximes du Père Lebbe*, recueillies et présentées par L. LEVAUX. Bruxelles, Éd. Universitaires, 1951; in-12, 120 p., 39 fr. b. ✠ R. P. FABIEN PETIT, *L'Église et les Instituts séculiers*. Paris, Bonne Presse, 1950; in-12, 56 p. ✠ DOM GASPARD LEFEBVRE, *Le Christ, Vie de l'Église*. Préf. du chan. Hoornaert. Bruges, Éd. de la Vigne, 1950; in-12, 200 p., 50 fr. b. ✠ R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *De Unione sacerdotis cum Christo sacerdote et victima*. Turin, Marietti, 1948; in-8, XVI-162 p., 300 L. it. ✠ P. NILUS A S. B., O. C. D., *De Maternitate divina B. Mariae semper Virginis, Nestorii Constantinopolitani et Cyrilli Alexandrini Sententia*. Rome, Coll. Sainte-Thérèse, 1944; in-8, VIII-104 p.